تلخيص المحصل
او
نقد المحصل

لفخر الدين الرازي

تأليف

الخواجة نصير الدين الطوسي قدس سره

تحقيق وتعليق

محسن بيدارفر

مكتبة بيدار

تلخيص المحصل

او

نقد المحصل

لفخر الدين الرازي

تأليف

الخواجة نصير الدين الطوسي قدس سره

تحقيق وتعليق

محسن بيدارفر

مكتبة بيدار

سرشناسه: نصیر الدین طوسی، محمد بن محمد، ۵۹۷-۶۷۲ ق . شارح
عنوان قراردادی: محصل افکار المتقدمین والمتأخرین من العلماء والحکماء والمتکلمین . شرح
عنوان ونام پدید آور: تلخیص المحصل، أو، نقد المحصل/تألیف الخواجة نصیر الدین الطوسي؛ تحقیق وتعلیق محسن بیدارفر
مشخصات نشر: قم: بیدار، ۱۳۹۷ .
مشخصات ظاهری: ۸۴۷ ص . ؛ نمونه
شابک: 978-964-7155-69-4
وضعت فهرست نویسی: فیپا .
یادداشت: خواجه نصیرالدین طوسی در این تلخیص خواسته است با تحلیل انتقادی هم پرده از روی دشواری های «محصل أفکار المتقدمین و ...» بردارد وهم خللی راکه در آن است آشکار سازد.
یادداشت: کتابنامه: ص. ۸۴۲-۸۴۷؛ همچنین به صورت زیر نویس .
یادداشت: نمایه .
موضوع: فخر رازی، محمد بن عمر، ۵۴۴-۶۰۶ ق. محصل أفکار المتقدمین والمتأخرین من العلماء والحکماء والمتکلمین — نقد وتفسیر
موضوع: کلام اشعری— قرن ۶ ق .
موضوع: کلام شیعه امامیه — قرن ۷ ق .
شناسه افزوده: فخر رازی، محمد بن عمر، ۵۴۴-۶۰۶ ق. محصل أفکار المتقدمین ... . شرح
شناسه افزوده: بیدارفر، محسن، ۱۳۲۲ - ، مصحح .
رده بندی کنگره: ۱۳۹۷ ۳۰۲۸ م ۳ف/۲۰۵/۲ BP
رده بندی دیوئی: ۲۹۷/۴۱۴
شماره کتابشناسی: ۹۷۵۳۶۵۴

اسم الکتاب : تلخیص المحصل أو نقد المحصل
الماتن : محمد بن عمر فخرالدین الرازی
الشارح : الخواجة نصیر الدین الطوسی
تصحیح وتعلیق : محسن بیدارفر
الناشر : مکتبة بیدار ـ قم ـ © ۳۷۷٤۳٤۲۹
المطبعة : أصیل
الطبعة الأولی ١٤٤٠ ق . ١٣٩٧ ش
عدد المطبوع : ١٠٠٠
شابک : ۹۷۸_۹۶۴_۷۱۵۵_۶۹_۴ IBNS 978-964-7155-69-4

بسم الله الرحمن الرحيم

تقديم:

علم الكلام :

علم الكلام علم يبحث فيه عن العقائد التي بني عليها الإسلام والمسائل التي يجاب عنها ممايختلج في صدور المؤمنين أو يثيره المخالفون لتخريب عقائد المسلمين .

بدء هذا العلم:

هناك آيات كثيرة في الكتاب الكريم تشرح المسائل الكلاميّة من المبدء والمعاد ومابينهما من الوقايع، يمكن أن يقال أنها بدء بناء علم الكلام، ولو أن علماً بهذا الاسم لم يكن معروفاً في صدرالإسلام، ولكن مسائله كانت مطروحة في الكتاب الكريم والحديث الشريف .

ولعل الأسئلة التي يُسأل عنها النبي الأكرم ﷺ وهو يجيب عنها من أدلّ الدلائل على بدء بناء علم الكلام في حياته ﷺ :

«...يا رسول الله ... جئناك نسألك عن هذا الأمر؟ قال : كان الله ولم يكن شيء غيره وكان عرشه على الماء وكتب في الذكر كل شيء وخلق السماوات والأرض...»[1]

---

١) البخاري : ١٢٨/٤، كتاب بدء الخلق، ح٢.

جاء سراقة بن مالك إلى النبيّ ﷺ فقال: «يا رسول الله ـ بيّن لنا ديننا كأنّا خلقنا الآن، ففيم العمل اليوم؟ فيما جفّت به الأقلام و جرت به المقادير؟ أم فيما يستقبل»؟

قال: «بل فيما جفّت به الأقلام، و جرت به المقادير». قال: «ففيم العمل»؟

قال: «اعملوا، فكلّ ميسّر لما خُلق له، و كلّ عامل بعمله»(١).

سئل: «يا رسول الله أنعمل في أمر مستأنف أو أمر قد فرغ منه؟ فقال ﷺ: «لا، في أمر قد فرغ منه. قال: ففيم نعمل إذا؟ قال: اعملوا فكل ميسّر لما خلق له»(٢).

«قال رسول الله ﷺ: لما قضى الله الخلق كتب في كتابه فهو عنده فوق العرش: إنّ رحمتي غلبت غضبي»(٣)

«عن أبي ذر، قال: سألت رسول الله ﷺ: هل رأيت ربّك؟ قال: نور أنّي أراه»(٤).

«عن أبي موسى، قال: قام فينا رسول الله ﷺ بخمس كلمات فقال: إن الله ﷻ لاينام ولاينبغي له أن ينام، يخفض القسط ويرفعه، يُرفع إليه عمل الليل قبل عمل النهار وعمل النهار قبل عمل الليل، حجابه النور ـ وفى رواية أبي بكر: النار ـ لو كشفه لأحرقت سُبحات وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه».(٥)

---

١) مسلم: كتاب القدر: باب (١) كيفية خلق الآدمي ...، ٤/٢٠٤٠، ح ٨. و روي بألفاظ اُخر: ابن ماجة المقدمة، باب (١٠) في القدر، ١/٣٥، ح ٩١. المعجم الكبير: ٧/١١٩ـ ١٢١، ح٦٥٦٢ـ ٦٥٦٧. أخبار أصبهان: ١/١٠٥ـ ١٠٦. موضح أوهام الجمع والتفريق: ١/١٣١. راجع أيضا: المسند: ١/٨٢ و٣/٣٠٤ و٤/٦٧ و ٤٣١. الترمذي: كتاب القدر، باب (٣) ماجاء في الشقاوة والسعادة، ٤/ ٤٤٥، ح ٢١٣٦. وكتاب التفسير، باب (٨١) سورة الليل، ٥/٤٤١، ح ٣٣٤٤. المعجم الكبير: ٤/٢٣٧، ح ٤٢٣٥ و٤٢٣٦. ٧/١١٩ و١٢١، ح ٦٥٦٢ و٦٥٦٦. ١٨/١٣٠ـ ١٣١، ح ٢٦٧ـ ٢٧٠.

٢) ورد الحديث بألفاظ مختلفة، وفي الجواب عن سؤال عدة من الصحابة منهم عمر وأبو بكر وسراقة بن مالك وأبو الدرداء وذواللحية الكلابي وغيرهم. راجع المسند: ١/٦ و٢٩. ٢/٥٢ و٧٧. ٣/٣٠٤. ٦/٤٤١. الترمذي: كتاب التفسير، سورة هود، ٥/٢٨٩، ح ٣.

٣) البخاري: ٤/١٢٩، كتاب بدء الخلق، ح٤.

٤) مسلم: ١/١٦١، كتاب الإيمان، ح٢٩١. راجع أيضا الحديث ٢٩٢.

٥) مسلم: ١/١٦١، كتاب الإيمان، ح٢٩٣.

«عن النبي ﷺ : ما بين القوم وبين أن ينظروا إلى ربهم إلا رداء الكبرياء على وجهه في جنة عدن»[1]

«حدثنا رسول الله ﷺوهو الصادق المصدوق : إنَّ أحدكم يجمع خَلقه في بطن أمِّه أربعين يوماً، ثمَّ يكون في ذلك علقة مثل ذلك، ثمَّ يكون في ذلك مضغة مثل ذلك، ثمَّ يُرسل الملك فينفخ فيه الروح ويؤمر بأربع كلمات، بكتْب رزقه وأجَله وعمَله وشقيّ أو سعيدٍ، فوالذي لا إله غيره إنَّ أحدكم ليَعمل بعمل أهل الجنَّة حتى ما يكون بينه وبينها إلا ذراع، فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمَل أهل النار فيدخلها، وإنَّ أحدكم ليعمل بعمل أهل النار حتى ما يكون بينه وبينها إلا ذراع، فيسبق عليه الكتاب، فيعمل بعمل أهل الجنَّة فيدخلها»[2].

«... قيل : يا رسول الله أعُلِم أهل الجنة من أهل النار؟ فقال : نعم . قيل : ففيمَ يعمل العاملون؟ قال : كلٌّ ميسَّر لما خُلق له»[3].

«عبد الله بن عمرو بن العاص، يقول إنَّه سمع رسول الله ﷺ يقول : إنَّ قلوب بني آدم كلّها بين إصبعين من أصابع الرحمان كقلب واحد، يصرفه حيث يشاء. ثمّ قال رسول الله ﷺ : اللهمّ مصرِّف القلوب، صرِّف قلوبنا على طاعتك»[4].

والأمثال كثيرة لا نطوِّل الكلام بذكرها .

ثم بعد وفات النبي الأكرم ﷺ فالذي يشار إليه بالبنان في الإجابة عن أمثال هذه الأسئلة أميرالمؤمنين عليه السلام، فليس لغيره من الصحابة في هذا المجال ما ينبغي أن يُذكر، فما جاء من الخطب التوحيديّة والكلاميّة ـ التي مرويّ بعضها في نهج البلاغة وسائر الكتب ـ يوضح أنّه عليه السلام بعد رسول الله ﷺ كان قطب هذا الرحى الذي يدور عليه

---

١) مسلم : ١٦٣/١، كتاب الإيمان، ح٢٩٦ .
٢) مسلم : ٢٠٣٦/٤، كتاب القدر، ح١ .
٣) مسلم : ٢٠٤٠/٤، كتاب القدر، ح٩ .
٤) مسلم : ٢٠٤٥/٤، كتاب القدر، ح١٧ .

مدار علم التوحيد والمعارف القرآنيّة، على أنّا نراه سلك في بعض خطبه طريق الاستدلال الحكمي والكلامي[١].

وبعد هذه الأوان توسّع نطاق هذه المسائل وظهر فِرق مثل المعتزلة والأشاعرة ثم فرق أُخر، وتفرّق كلٌّ منها إلى فِرق مختلفة، بينما كانت الشيعة تنتمي إلى أهل بيت النبوَّة وترجع إلى أئمة أهل البيت عليهم السلام الذين كانوا هم العماد في الإجابة عن كلّ مشكلة ايدئولوجيَّة .

وعند ذلك بدء كل فرقة لتأليف كتب ورسائل يشرح عقائدهم وينقض مقالات مخالفيهم ويجيب عن الإيرادات المتوجّهة إليهم، وكتب حول هذه المسائل كتب ورسائل عديدة لم يبق من أكثرها إلا الاسم .

فاحتيج إلى كتاب يكون كموسوعة تبين في كل مسألة العقائد المختلفة حتى يكون المحقّق على بصيرة واطلاع عن شتى المقالات المتفرقّة في كل مسألة كلاميّة، ومن أشهر هذه كتاب مقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري المتوفى عام ٣٣٠ من الهجرة .

وممن اعتنى بذلك الفخر الرازي، الذي كان له يد في علم الكلام والفلسفة والتفسير وسائر العلوم المختلفة، فرأى أن يكتب كتابا يشرح المقالات المختلفة من الفرق المعتنى بهم ويدافع في ضمنه عن الأشعريّة التي كان ينتمي إليها، وإن كان في بعض المسائل يفترق عنهم ويظهر قولا مخالفا للأشعريّين، فسمّى ذلك الكتاب بـ«**المحصل**» أو كما يصفه هو في مقدمته «**محصّل أفكار المتقدّمين والمتأخّرين من الحكماء والمتكلّمين**» .

---

١) نهج البلاغة (الخطبة ١) : «...وكمال الإخلاص له نفي الصفات عنه، لشهادة كل صفة أنها غير الموصوف وشهادة كل موصوف أنه غير الصفة . فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه . ومن قرنه فقد ثناه ومن ثناه فقد جزأه ، ومن جزأه فقد جهله . ومن جهله فقد أشار إليه . ومن أشار إليه فقد حدّه. ومن حدّه فقد عدّه ، ومن قال فيم فقد ضمّنه . ومن قال علام فقد أخلى منه...» .

الفخر الرازي مؤلّف كتاب المحصّل:

فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين المعروف بالفخر الرازي وابن الخطيب الرازي. من معاريف العلماء، ورد ترجمته في عموم كتب التراجم بما يغنينا عن التفصيل وتطويل مقدمة الكتاب، ولعل ذلك يحتاج إلى تأليف كتاب مستقلّ، ولكن نذكر ملخَّصا من ذلك جدّاً، يكفي للقارئ من معرفة أحواله[١] :

قال الذهبي[٢] :

«العلامة الكبير، ذوالفنون، فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين القرشي البكري الطبرستاني، الأصولي، المفسِّر، كبير الأذكياء والحكماء والمصنِّفين، ولد سنة أربع وأربعين وخمس مئة، واشتغل على أبيه ضياء الدين خطيب الري، وانتشرت تواليفه شرقاً وغرباً، وكان يتوقّد ذكاء... وقد بدت منه في تواليفه بلايا وعظائم وسِحْر وانحرافات عن السنَّة، والله يعفو عنه، فإنّه توفى على طريقة حميدة، والله يتولى السرائر، مات بهراة يوم الفطر سنة ستّ وستّ مئة وله بضع وستّون سنة» .

وحكى القفطي[٣] :

«دفن بظاهر هراة عند جبل قريب منها وأظهر ذلك، والحقيقة أنّه دفن في داره وكان يخشى أنّ العوام يمثّلون بجثّته لما كان يظنّ به من الأنحال» .

وقال أيضا : «وكان يطعن على الكرّاميّة ويبين خطأهم، فقيل أنه توصلوا إلى إطعامه السمّ فهلك» .

والأمر الذي ميَّز الفخر الرازي من سائر من سبقه من المفكرين وجعل تأليفاته

---

١) راجع تاريخ الحكماء للقفطي : ٢٩٠ـ١٩٢ . وفيات الأعيان : ٤/٢٤٨ـ٢٥٢ . الوافي بالوفيات : ٤/٢٤٨ـ٢٥٩ . وسائر كتب التراجم

٢) سير أعلام النبلاء : ٢١/٥٠٠ .

٣) تاريخ الحكماء للقفطي : ١٩٠ .

كالمتن لمن درس بعده في عدّة من العلوم هو اطّلاعه الواسع بأقوال من سبقه من المؤلفين والمفكّرين وما كان بيده من مؤلفاتهم التي لم يصل أكثرها بيد مَن بعده مِن العلماء، فتأليفات الرازي بما كان له من أهليّته في فهم الآراء المختلفة وعبقريّته في حسن تنظيم ذلك الأمر المشكلة صارت بعده مرجعاً لدراسة الكلام والتفسير وغيرها[١]، كما أنّ نقاشاته في المسائل المختلفة وعدم كونه مقلّداً صِرفا لمن سبقه أثّر أثراً واضحاً في تنمية الكلام والفلسفة والتفسير .

فترى عالماً كبيراً مثل نصيرالدين الطوسي يهتمّ بتوضيح ما قاله ونقد آرائه في كتابيه شرح الإشارت والتنبيهات وكتابه هذا ـ نقد المحصل ـ وأنّ المباحث المشرقيَّة وتفسير الرازي كمتن يراجع إليه وينقل عنه صدرالمتألهين في كتابيه الحكمة المتعالية وتفسيره للقرآن الكريم الأقوالَ المختلفة ويجيب عن نقاشاته في مختلف المسائل، وأمثلة ذلك كثيرة وواضحة لمن راجع كتب الكلام والتفاسير التي ألفت بعد الفخر الرازي وطابقه مع مؤلّفاته .

ولكنّ الفخر ـ بما كان له من حدّة الذهن ـ سريع الذهاب في النقاش وإبداع الرأي والتشكيك في المسائل، وذلك المشي يمنع الإنسان من التعمّق الكامل حول المسألة ويصرفه إلى إظهار رأي سريع غير صحيح، الأمر الذي صار سبباً للنقد والردّ على كثير ممّا أورده في مؤلّفاته ومخالفة العوام معه، حتى سماه بعض مَن بعده بإمام المشكّكين[٢].

وله آراء ينبئ عن حريّته في التفكير والتفلسف ـ رغم أنّه متكلّم متعبّد بظواهر الكتاب والسنّة ـ مثل أنّه يقدّم الثابتات العقليّة على ظواهر الكتاب والسنّة :

قال (الفقرة٣٣٢ من الكتاب الذي بيديك) :

«الظواهر المقتضية للجسميّة والجهة لاتكون معارضة للأدلة العقليّة القطعيّة

---

١) عد القفطي له من تأليفاته بالفارسية والعربية ٦٢ كتابا مطولا ومختصرا .

٢) ويؤيد ذلك ما حكيناه عن الذهبي : «وقد بدت منه في تواليفه بلايا وعظائم وسِحْر وانحرافات عن السنّة» .

التي لاتقبل التأويل. وحينئذ إمّا أن يفوّض علمها إلى الله تعالى على ما هو مذهب السلف وقول من أوجب الوقف على قوله : ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [آل عمران/٧] وإمّا أن يُشتغل بتأويلها على التفصيل على ما هو عليه أكثر المتكلّمين، وتلك التأويلات مستقصاة في المطوّلات .

وأيده الشارح قائلا :

«الذي ذكره عامّ في المواضع المتعارضة عقلاً ونقلاً، وذلك كما ذكره» .

وكما ذكرنا له تأليفات مختلفة في شتى الفنون حتى الطب، وأشهرها تفسيره الكبير المعروف بمفاتيح الغيب الذي طبع مراراً في تركيا ومصر وإيران، وكتابه هذا المحصّل والملخّص والمباحث المشرقيّة وشرحه لكتاب الإشارات والتنبيهات لابن سينا المسمى باسم «الإنارات» الذي عبر البعض عنه أنّه جرح وليس بشرح .

الخواجة نصير الدين الطوسي مؤلف تلخيص المحصل[١] :

نصير الدين أبوجعفر محمّد بن محمّد بن الحسن الطوسي[٢]، بين علماء الشيعة وحتى علماء المسلمين ذو ميزة خاصَّة، لجامعيَّته التي لا مثيل له على ما أظنّ، فهو عارف فلسفيّ متكّلم هيويّ فلكيّ من الساسة الذين لهم أثر واسع في حفظ البلاد وتطوُّر المعارف في زمان انقمع العلم والعلماء وقرب سراج المعارف في البلاد الإسلاميّة من الانطفاء بشنّ الغارات المغولي والقتل والدمار الذي اتَّفق بسيطرتهم على البلاد .

يكفي لمعرفة عظم هذه البليّة ما قاله المؤرّخ المعروف ابن أثير صاحب كتاب «الكامل في التاريخ» عند ما وصل إلى كتابة وقايع سنة سبع عشرة وستمائة[٣] :

«ذكر خروج التتر إلى بلاد الإسلام : لقد بقيتُ عدَّة سنين معرضاً عن ذكر هذه الحادثة استعظاماً لها، كارهاً لذكرها، فأنا أقدِّم إليه [رجلاً] وأؤخِّر أُخرى، فمَن الذي يسهل عليه أن يكتب نعيّ الإسلام والمسلمين، ومن الذي يهون عليه ذكر ذلك؟ فياليت أُمِّي لم تلدني، ويا ليتني متُّ قبل هذا وكنت نسياً منسيّاً، إلا أني حثَّني جماعة من الأصدقاء على تسطيرها وأنا متوقِّف، ثمَّ رأيت أنَّ ترْك ذلك لايجدي نفعاً، فنقول : هذا الفعل يتضمّن ذكر الحادثة العظمى والمصيبة الكبرى التي عقّت الأيام والليالي عن مثلها، عمَّت الخلائق وخصَّت المسلمين، فلو قال قائل إنَّ العالم ـ مذ خلق الله سبحانه وتعالى آدم إلى الآن ـ لم يبتلوا بمثلها لكان صادقاً، فإنَّ التواريخ لم تتضمَّن مايقاربها ولا مايدانيها» .

ففي هذه الأيام عند ما خفّف القتل والدمار بموت قائد العسكر المغولي

---

١) هكذا سماه مؤلفه في مقدمة الكتاب، ولكنه اشتهر بـ«نقد المحصَّل» وهذا أنسب .

٢) ورد ترجمة الخواجة نصير الدين الطوسي في عموم كتب تراجم العلماء على أنّه ألف المحقّق المغفور له المدرّس الرضوي تأليفا مستقلا مفصلا في ترجمة حياته وتأليفاته وآرائه بالفارسية باسم (شرح حال خواجه نصيرالدين طوسي، طهران ١٣٥٤ش) وكذا محمد مدرسي زنجاني (سرگذشت وعقائد فلسفى خواجه نصيرالدين طوسى، نشر جامعة طهران ١٣٣٥ش) .

٣) الكامل في التاريخ : ٣٩٩/١٠، ذكر وقايع سنة سبع عشرة وستمائة .

«جنكيزخان» رأى عدّة من ساسة العلماء أنّ الغلبة على هذه العساكر غير ممكن لانهيار أساس القوّات العسكريّة، وأنّ الصلاح في الانظمام إلى الدولة المغولي ـ وإن لم يكونوا مسلمين ـ ومنعهم عن القتل والدمار وانصرافهم إلى تعمير البلاد وحفظها مهما أمكن.

وفي طليعة ذلك هذا العالم الكبير المعروف بخواجة نصير الدين الطوسي[١].

ولد سنة خمسمأة وسبعة وتسعين الهجرية بطوس من قرى خراسان[٢].

يقسم سيرة هذا العالم الكبير ثلاثة أقسام:

الأول نشأته بعد الطفولية وتعلُّمه عند أبيه وخاله نور الدين محمد بن علي[٣] ثمّ

---

١) قال صاحب الرياض (١٥٩/٥) : يروي عنه العلامة [الحلي] وقال في إجازة له عند ذكره : «كان هذا الشيخ أفضل أهل عصره في العلوم العقلية والنقلية، وله مصنفات كثيرة في العلوم الحكمية والأحكام الشرعية على مذهب الإمامية ، وكان أشرف من شاهدناه في الأخلاق ـ نوّر الله مضجعه ـ قرأت عليه إلهيات الشفا لأبي علي بن سينا وبعض التذكرة في الهيأة تصنيفه، ثم أدركه الموت المحتوم ـ قدس الله روحه» .

٢) هذا هو المعروف في مولد هذا العالم، غير أن بعض المؤرخين اعتقدوا غير ذلك، قال الأفندي صاحب رياض العلماء (١٦٠/٥) : «قيل إن الطوسي ليس نسبة إلى طوس المشهور، بل هو بلدة من قرى بلدة قم، والآن تلك القرية خراب» وقال أيضا في ترجمة بدر الدين حسن بن علي (٢٣٥/١) : «إن دستجرد من بلوك جهرود من ولاية قم، ودستجرد هذه هي التي كان أصل الخواجة نصير الدين المعروف من بعض مواضعها، ويقال له : ورشاء» . وجاء في تاريخ نگارستان (٢٤٤) بالفارسية ما ترجمته : «أصل المحقّق الطوسي من جهرود، التي الآن معروف بجيرود» .

٣) قال قده في رسالته (السير والسلوك) بالفارسية ما ترجمته : كان أبي رجلا جرّب عصره وسمع مقالة مختلف الأصناف من الناس، وأخذ التربية عن خاله الذي كان من تلامذة داعي الدعاة تاج الدين شهرستانة، . . . وكان يرغّب هذا الحقير بتحصيل العلم واستماع كلام أرباب المذاهب والمقالات، فاتّفق أن أحداً من تلامذة أفضل الدين الكاشي ـ رحمه الله ـ اسمه كمال الدين محمد حاسب ـ جاء إلى بلدنا، وكان ذو سباقة في أنواع الحكمة سيّما في الفنّ الرياضي ولأبي صحبة معه، فأشار إليّ بالاستفادة منه والتردّد إليه، فتعلّمت الرياضي عنده . . . ثمّ رحل هو من بلدنا وانتقل أبي إلى الدار الباقي، فسافرت بعده لطلب الحق وتحصيل علم يسعدني في الآخرة بحكم وصية أبي وكنت أستفيد من أي أستاد أجده في فن من الفنون . . .

سفره لتكميل المعلومات إلى نيشابور الذي كان مهد العلوم في تلك الزمان، وحضر فيه جلسات دروس فريد الدين الداماد النيشابوري وقطب الدين المصري[١] وتعلّم الحكمة والطب، وحضر دروس معين الدين سالم بن بدران لتكميل علم الفقه وأُصوله[٢] وأخذ منه الإجازة[٣]، و دروس أبو السعادات الإصفهاني[٤]، وتعلم من الكمال الدين بن يونس الموصلي العلوم الرياضية ووصل في جميع هذه العلوم إلى درجة الكمال .

وفي هذه الأوان هجم المغول إلى خراسان وعمّت البليّة والكارثة العظمى لعموم هذه البلدان، وطلب منه ناصر الدين عبد الرحيم بن أبي منصور حاكم القهستان الذى كان من القلاع الإسماعيليّة أن يذهب إليه، فأجاب هذه الدعوة للخلاص من الغزو المغولي وذهب إلى قهستان[٥] .

ومن هنا بدء القسم الثاني من سيرة هذا العالم الكبير.

---

١) رياض العلماء : ١٦١/٥.

٢) فوات الوفيات : ٢٤٦/٣.

٣) أورد المجلسي ـ قده ـ هذه الإجازة ضمن إجازات بحار الأنوار (١٠٧/٣١ـ٣٢) وقد ذكر معين الدين اسم الخواجة بتكريم وتعظيم، والنص فيها : «قرء عليّ جميع الجزء الثالث من كتاب غنية النزوع إلى علم الأصول والفروع من أوله إلى آخره ـ قراءة تفهّم وتبيّن وتأمّل ، مستبحث عن غوامضه ، عالم بفنون جوامعه ـ وأكثر الجزء الثاني من هذا الكتاب ، وهو الكلام في أصول الفقه ، الإمام الأجلّ، العالم الأفضل الأكمل، البارع المتقن المحقّق ، نصير الملة والدين ، وجيه الإسلام والمسلمين، سند الأئمة والأفاضل، مفخر العلماء والأكابر، محمد بن محمد بن الحسن الطوسي ـ زاد الله في علائه وأحسن الدفاع عن حوبائه...» .

٤) قال صاحب الرياض (١٦٠/٥) : وقرء على ميثم البحراني وأبي السعادات أسعد بن القاهر. كذا قاله بعض العلماء، وفي الأول نظر فلعله جدّ ابن ميثم المشهور البحراني .

٥) ذكر بعض مترجمي حياة الخواجة أنَّ ذهابه إلى قهستان لم يكن باختياره بل أجبره الإسماعيليّة على هذا الذهاب، فحكى المدرس الرضوي (شرح حال خواجه نصير الدين : ١١) عن درة الأخبار ما ترجمته : «صدر أمر من ألَموت إلى عدة من فدائية الإسماعيلية أن يذهبوا بالخواجة إلى ألموت، فوجدوا هذه الجمع الخواجة في أطراف بساتين نيشابور، وكلّفوه بالذهاب إلى ألموت، ولما امتنع الخواجة من الذهاب هددوه بالقتل والتعذيب، فأجاب الخواجة بالذهاب خوفا منهم وذهب معهم إلى ألموت وبقي هناك سنين مجبورا» .

فبقي سنين عند الإسماعيليّة مشتغلا بتأليف بعض كتبه ورسائله، ومن أشهرهذه الكتب شرحه للإشارات والتنبيهات لابن سينا[١]. ويظهرممّا كتبه في آخر شرحه لهذا الكتاب صعوبة الزمان عليه ومشكلة بقائه في القلاع الإسماعيليّة فقد جاء فيه :

«رقمت أكثرها في حال صعب لايمكن أصعب منها حال، ورسمت أغلبها في مدّة كدورة بال، بل في أزمنة يكون كل جزء منها ظرفاً لغصّة وعذاب أليم وندامة وحسرة عظيم، وأمكنة توقد كل آن فيها زبانية نار جحيم، ويصبّ من فوقها حميم، ما مضى وقت ليس عيني فيه مقطّر، ولابالي مكدّر، ولم يجئ حين لميزد ألمي ولميضاعف همي وغمي . نعم ما قال الشاعر بالفارسيّة :

بگِرداگِرد خود چندان كه بينم * بلا انگشترىّ و من نگينم[٢]

و ما لي ليس في امتداد حياتي زمان ليس مملوءً بالحوادث المستلزمة للندامة الدائمة والحسرة الأبديّة، وكان استمرار عيشي أمير جيوشه غمومٌ وعساكره همومٌ، اللهم نجّني من تزاحم أفواج البلاء وتراكم أمواج العناء، بحقّ رسولك المجتبى ووصيّه المرتضى، صلى الله عليهما وآلهما وفرّج عني ما أنا فيه، بلا إله إلا أنت، وأنت أرحم الراحمين» .

وفي حوالي سنة ٦٥٢ فُتحت قلعة قهستان بيد جيوش هولاكو المغولي وخلص نصيرالدين الطوسي من الإسماعيليّة وأخذوه إلى هولاكو وكان هذا بدء القسم الثالث من حيات هذا العالم الكبير، إذ جعله هولاكو من مشاوريه في الأمور الثقافيّة، وبدء النصير الدين لحثّ السلطان المغولي لتعمير البلاد وتحسين الأمور وفي طليعة ذلك تأسيس مرصد مراغة وتأليف الزيج المعروف بـ«زيج إيلخاني» الذي صار من أصحّ الزيجات بعده . وكان وفات الخواجة ببغداد، قال الأفندي (رياض العلماء : ١٦١/٥) : «مدّة عمر الخواجة خمس وسبعون وسبعة أيّام، وكان وفاته آخر النهار يوم الاثنين ثامن شهر ذي الحجّة الحرام سنة ٦٧٢ ببغداد، وتولّده أول النهار بطالع الحوت» .

---

١) تم تأليف هذا الشرح في سنة ٦٤٤ .

٢) كلما أنظر إلى أطرافي فالبلاء خاتم أنا فصّه .

كتاب المحصَّل وشروحه

ذكر المؤلف سبب تأليفه للكتاب قائلا في مقدَّمته :

«فقد التمس منِّي جمع من أفاضل العلماء وأماثل الحكماء أن أُصنِّف لهم مختصراً في علم الكلام، مشتملاً على أحكام الأصول والقواعد ، دون التّفاريع والزوائد ، فصنَّفتُ لهم هذا المختصر، الذي لايحيط بمضمونه إلا الأفراد من أولي الألباب، وجمعت فيه محصّل أفكار المتقدمين والمتأخرين من الحكماء والمتكلمين، و**سمّيته بالمحصّل** . وسألتُ الله أن يعصمني من الغواية في الرواية، ويسعدني بالإعانة على الإبانة، إنّه خير موفِّق ومعين» .

فالكتاب ألّف حتى يكون كمحصَّل لأفكار المتكلّمين إلى زمان مؤلّفه، ولذلك المؤلّف مقيّدٌ بما عهد في المقدّمة وذاكرٌ في كل مسألة ملخّصا من آراء من سبقه من معاريف المتكلّمين، فصار كتابه هذا كموسوعة مختصرة لعلم الكلام لايستغني عنه كلّ باحث في تاريخ علم الكلام، ولذلك اعتنى به جمع من المؤلفين الذي جاءوا بعده واهتمّوا بنقده وشرحه لما رأوا أنّه صار مصدراً للمراجعين[١] .

ورتّب الفخرالرازي كتابه على أربعة أركان قائلاً :

«علم الكلام مرتب على أربعة أركان :

الركن الأوّل في المقدّمات وهي ثلاث : المقدّمة الأُولى في العلوم الأولية، المقدّمة الثانية في أحكام النظر، المقدّمة الثالثة في الدليل وأقسامه .

الركن الثاني في تقسيم المعلومات، وعمدة ما فيه أحكام الموجود والمعدوم وأن لاواسطة بينهما، وتقسيم الموجود إلى الواجب والممكن وخواصّ كل منهما .

---

١) بمطابقة المحصل مع ما صنف بعده من الكتب الكلامية المشهورة ـ مثل المواقف وشرحه ـ ترى أن كثيرا من مطالبهم منقول عنه باللفظ أو بالمعنى .

الركن الثالث في الإلهيّات والنظر في الذات والصفات والأفعال والأسماء .

الركن الرابع على أربعة أقسام : القسم الأول في النبوّات . القسم الثاني في المعاد . القسم الثالث في الأسماء والأحكام . القسم الرابع في الإمامة .

كتاب المحصّل والملخّص وبيان الفرق بينهما

ومما يجب أن يعلم أن للفخر الرازي كتاب آخر يشابه المحصل في عنوانه وموضوعه، وهو **كتاب الملخّص** قال في مقدّمته :

«وإنّ كتابنا هذا مشتمل على **ملخّص أبحاث المتقدّمين ومحصّل** آراء **الأولين**، مع زيادات نفيسة من قِبَلنا، إن لم يكن أجلّ مما ذكروا وأكبر لم يكن أقلّ منها ولا أصغر، معتبرة بمعيار البحث السليم والنظر المستقيم، فإذا لاح لنا في مطلوب أثر الرجحان وسطع صبحُ الحقِّ من أُفق البرهان جنحنا إليه وعوّلنا عليه، وإن تكافأت الكفّتان ولم يتميّز الربح عن الخسران، بل رجع طرف الذهن عن إدراكه حسيراً، تركناه في حيّز التعارض أسيراً .

وقد رتّبنا هذا الكتاب على ترتيبين : فالأول في علم المنطق ـ وهو مرتّب على مقدّمة وجملتين ـ الأولى في التصوّرات والثانية في التصديقات ـ والثاني وهو ثلاثة كتب : الأوّل في الأمور العامّة وما يجري مجراها ومجرى أنواعها، الكتاب الثاني في أحكام الجواهر والأعراض ـ وهو مرتب على مقدمة وجملتين : فالمقدّمة في أحكامهما الكليّة، والجملة الأُولى في أحكام الأعراض، والثانية في أحكام الجواهر ـ الكتاب الثالث في العلم الإلهي خاصّة»[1].

وقد راجعت الكتاب وطابقته مع المحصل، فتبين أن الكتابين متشابهان في كثير من الموارد، ففي كليهما الشروع بعلم المنطق، ثمّ الأمور العامّة ثمّ الجواهر والأعراض ثمّ

---

١) نشر قسم المنطق من الملخّص باسم «منطق الملخص» تحقيق أحد فرامرز قرا ملكي وآدينه اصغري نژاد، منشورات جامعة الإمام الصادق عليه السلام، طهران ١٣٨١ ش. والقسم الحكمة غير مطبوع على ما أعلم، ومراجعتي كانت على مخطوطة مكتبة المجلس الشورى الإسلامي، رقم ٨٢٧ ط .

العلم الإلهي. لكن المحصّل مؤلَّف على سياق علم الكلام والملخّص على سياق الحكمة، ولذلك أضيف في المحصّل في الأخير باب النبوّات والإمامة وليس أثر من ذلك في الملخّص .

وعند مطابقة الملخص مع «المباحث المشرقيّة» رأيت كأنّ أحد هذين الكتابين تحرير آخر للثاني، فيطابقان في الأبواب والفصول، وحتى في أغلب الموارد في الألفاظ، غير أنّ المباحث المشرقيّة لايحتوي عل قسم المنطق . ولما لم يكن في الكتابين تأريخ التأليف لم أتمكّن من العلم بأنّ أيّهما أسبق، ولم يتبين لما ذا ألّف الفخر كتابين متشابهين إلى هذا الحدّ .

انتماء الفخر الرازي إلى الأشاعرة

أدّل دليل على كون الفخر الرازي أشعريّ المذهب أنّه يعدّ نفسه من الأشاعرة، ويقول عند كثير من مسائل المحصّل : «كذا قال أصحابنا» وهو يريد الأشاعرة، غير أنَّه يخالفهم في بعض المسائل، وهذا مّما أخذ عليه ابن أبي الحديد في تعليقاته ـ التي كتب على المحصّل ونقد بعض مطالبه ـ بأنّه نقَضَ الأشعريَّة مذهبهم وأخرب مقالاتهم بكتابه هذا .

والحقُّ أنّ ذلك من النقاط المثبتة في سيرة الفخر الرازي العلميّة، فإنَّه لم يكن مقلّداً صِرفا[١]، بل يجتهد برأيه ويظهره في شتى الموارد دون الخوف من أيٍّ متحامل عليه من الأشاعرة، ولايبالي بما يقوله أمثال الذهبي من المرتجعين في العقائد[٢] : «وقد بدت منه في تواليفه بلايا وعظائم وسِحْر وانحرافات عن السنَّة»[٣].

١) حتى أنه عند ما يقول في الاحتجاج عن الأشعريين : «لنا» ليس يعبر عن رأيه في جميع الموارد، ففي البحث عن التفاضل بين الملائكة والبشر يقول (الرقم ٤٧١) : «الأنبياء أفضل من الملائكة عندنا، خلافاً للمعتزلة والقاضي منّا والفلاسفة . لنا : قوله تعالى ...» . مع أنه خالف هذا الرأي في كتابه المباحث المشرقيّة كما أشرت إليه في التعليق .

٢) سير أعلام النبلاء : ٥٠٠/٢١ .

٣) يؤيد ذلك ما أوره القفطي في وفاته (تاريخ الحكماء : ١٩٠) : «دفن بظاهر هراة عند جبل

وعدّ ابن أبي الحديد الموارد التي اختلف كلام الفخر مع الأشاعرة في المحصّل قائلا[١] :

«وقبل أن نختم الكتاب نعقد فصلا نذكر فيه المسائل التي فارق فيها مذهب الأشعريّة وأخذ فيها بقول أبي الحسين رحمه الله[٢] وهي (٢٦) مسألة :

١ـ ليس النظر معنى زائداً على ترتّب العلوم والظنون، بل هو مجرّد ترتيب علوم أو ظنون في الذهن، يتوسل بها إلى علم أو ظنّ[٣] .

٢ـ النظر الفاسد يستلزم الجهل[٤].

٣ـ ليس الوجود صفة زائدة على الذات، وهذا وإن قال به الأشعري نفسه، لكن جمهور أصحابه أنكروه .

٤ـ ليس حدوث الحادث علّة الحاجة إلى المحدِث، بل جواز الحدوث هو العلة[٥] .

٥ـ ليس حصول الجوهر في الحيّز معللا بمعنى هو الكون[٦] .

٦ـ ليس الحياة معنى زائد على اعتدال المزاج وقوّة الحسّ والحركة[٧] .

٧ـ ليس الموت معنىً وجوديّا يضادّ الحياة[٨] .

قريب منها وأظهر ذلك، والحقيقة أنه دفن في داره وكان يخشى أن العوام يمثّلون بجثّته لماكان يظنّ به من الأنحال» .

١) الورقة (٩٤) من مخطوطة التعليقات .

٢) يعني أبا الحسين البصري المعتزلي .

٣) (الرقم ٦٧) : النّظر ترتيب تصديقات يُتوصّل بها إلى تصديقات أُخر . . . .

٤) الرقم (٨٦) : النّظرالفاسد لايولّد الجهل ولايستلزمه عند الجمهور منّا ومن المعتزلة . وقيل : «أنـه يستلزمه» وهو الحقّ عندي .

٥) الرقم (١٦٤) : علة الحاجة إلى المؤثر الإمكان، لا الحدوث .

٦) الرقم (٢٠٢) : اختلفوا في أنّ [حصول الجوهر في الحيز] هل هو معلّل بمعنى آخر ؟ والحقّ عدمُه .

٧) راجع الرقم (٢٠٨) .

٨) راجع الرقم (٢١٠) .

٨ـ ليس العلم معنى يوجب كون العلم عالماً ولا العلم عبارة عن حالة يتعلق بالمعلوم، بل العلم هو التعلق نفسه[١] .

٩ـ ليس العقل عبارة عن نفس العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات، بل غريزة يلازمها العلوم البديهيّة عند ارتفاع الموانع[٢] .

١٠ـليست القدرة عبارة معنى زائد على صحّة البنية واعتدال مزاج الأعصاب[٣] .

١١ـ ليس العجز معنى وجوديّا يضاد القدرة[٤] .

١٢ـ ليس الإدراك معنى زائداً على العلم[٥] .

١٣ـ الأعراض ليست بمستحيلة البقاء، بل يجوز بقاؤها[٦] .

١٤ـ الأجسام لايستحيل خلوّها من الألوان والطعوم والأرايح[٧] .

١٥ـ المعلول بالنوع يجوز تعليله بأكثر من علّة واحدة بالشخص[٨] .

١٦ـ الموجب العقلي يجوز أن يتوقّف إيجابه الأثر على شرط منفصل عن ذاته[٩] .

---

١) (الرقم ٢١٦) : «وأمّا نحن فلانقول إلا بهذا التعلّق . وأمّا العالميّة والعلم فممّا لم يثبت بالدليل» .

٢) الرقم (٢٢٥) : « وعند هذا ظهر أنّ العقل غريزة يلزمها هذه العلوم البديهيّة عند سلامة الآلات .

٣) راجع الرقم ٢٢٦ .

٤) الرقم (٢٣١) عند أصحابنا العجز صفة وجوديَّة ، وهو مشكلٌ ، لعدم الدليل .

٥) صرح الفخر الرازي في الرقم (٢٣٩) بأن الإدراك غير العلم .

٦) راجع الرقم (٢٤٧ـ٢٤٨) .

٧) الرقم (٢٨٠) الأجسام يجوز خلوّها عن الألوان والطعوم والروائح خلافاً لأصحابنا .

٨) الرقم (٣٠٥) : « مسألة : المعلولان المتماثلان يجوز تعليلهما بعلتين مختلفتين خلافا لأكثر أصحابنا .

٩) راجع الرقم (٩٠) .

١٧ـ الموجب العقلي يجوز أن يكون مركّباً[١].

١٨ـ لم يثبت بحجّة قاطعة أنّ كون الله تعالى سميعاً بصيراً أمر زائد على كونه عالماً[٢].

١٩ـ لم يثبت بحجة قاطعة أنّه تعالى موصوف بما توهَّم الأشعرية أنّه معنى مفرد يسمونّه كلام النفس[٣].

٢٠ـ ليس الباري تعالى عالماً بمعنى يقتضي له كونه عالماً، بل ليس إلا ذاته والإضافة المسماة العلم، لا الغير[٤].

٢١ـ لم يثبت بحجّة قاطعة أن للباري تعالى صفات غير هذه الصفات المتّفق عليها، وما أثبته الأشعري ـ من اليد والوجه والاستواء وغيرها ـ لايصح[٥].

٢٢ـ لم يثبت بحجّة قاطعة أنّ الباري تعالى تصحّ رؤيته[٦].

٢٣ـ لم يثبت بالدليل أنّ قدرة العبد لا تؤثر في مقدوره أصلاً ـ كما قال الأشعري ـ ولا أنها لا تؤثّر في ذاته، بل في صفة زائدة على ذاته، كما قاله ابن الطيب[٧].

٢٤ـ لم يثبت بالدليل أنّ أجزاء الأجسام البشريّة تعدم ثمّ تعاد في القيامة عن العدم[٨].

---

١) راجع الرقم (٩٠).

٢) راجع الرقم (٣٥٨ـ٣٥٩).

٣) راجع الرقم (٣٦١ـ٣٦٤).

٤) راجع الرقم (٣٧٩).

٥) الرقم (٣٩٤): «والانصاف أنّه لادلالة على ثبوت هذه الصفات ولاعلى نفيها، فيجب التوقّف».

٦) راجع الرقم (٤٠٤).

٧) راجع الرقم (٢٢٦).

٨) الرقم (٤٩٣) لم يثبت بدليل قاطع أنّ الله تعالى يُعدم الأجزاء ثمّ يُعيدها.

٢٥ـ لا يكفَّر أحد من أهل القبلة وإن اختلفوا في المسائل الكلاميّة [١].

٢٦ـ الإمامة واجبة، لأنها تتضمَّن دفع الضرر عن النفس، ودفع الضرر عن النفس واجب بهذه» [٢].

مصادر المحصل:

لايشك أحد راجع كتاب المحصل من وجود عديد من الكتب والرسائل الكلاميّة للسابقين من المتكلّمين عند مؤلّفه، لما يرى أنّه ينقل عن الأشاعرة والمعتزليّين والكرّاميّين والخوارج والشيعة وغيرهم، غير أن لم يكن مرسوماً عند قدماء المؤلّفين تسمية المنابع المنقولة عنها واستناد الأقوال إلى مصادرها، ولذلك لا تجد تصريحاً لاسم كتاب أو رسالة في المحصل إلا في موارد نادرة، وحيث أنَّ معظم هذه المصادر مفقود الآن ولم يصل إلينا إلا بعض أسماء منها، لم نتمكّن من المراجعة إليها أو معرفتها.

وممّا عثرت إليه ضمن تحقيق الكتاب من أسماء مصادرها **كتاب الشفاء** لشيخ الرئيس ابن سينا و**الإشارات**، ومن مراجعة تعليقات ابن أبي الحديد اسم كتاب «**تصفح الأدلة**» لأبي الحسين البصري، فقد صرح ابن أبي الحديد أنّ بعض نصوص المحصل منقول منه، واستند الفخر الرازي في بعض الموارد بكتب ركن الدين ابن الملاحمي الخوارزمي، فكان عنده كتاب **المعتمد** أو **الفائق** أو كليهما، وفي كتاب الأربعين صرّح باسم أبوالبركات البغدادي وأثنى عليه، فعلمت أنه كان عنده كتاب **المعتبر** لهذا المؤلّف، وأما أنه من أين ينقل ساير عقائد أصحابه مثل الباقلاني والأشعري وغيرهم وكذا المعتزلة والكرّامية وضرار والنظّام وأمثالهم، فلا طريق إلى المعرفة بها.

ولكن كتابه هذا صار مصدراً لمن بعده من المتكلّمين، يعتمدون إليه في نقل الأقوال

---

١) الرقم (٥٠٥): الكفر عبارة عن إنكار ما عُلم بالضرورة مجيء الرسول به، فعلى هذا لايكفَّر أحد من أهل القبلة، لأنّ كونهم منكرين لما جاء به الرسول غير معلوم ضرورة، بل نظراً.

٢) الرقم (٥٠٦): أمّا الذين أوجبوها سمعاً فقط، فهم جمهور أصحابنا وأكثر المعتزلة .... لنا: أن نصب الإمام يتضمّن دفع الضرر عن النفس فيكون واجباً.

ولـذلك تـرى نـصّ مطالـب المحصّل في الكتـب الكلاميـة المؤلّفـة بعـدها مثـل المواقـف للإيجي وغيرها، إما مصرّحاً باسم الفخر الرازي أو من غير تصريح به .

ثمّ ممّا يعين المراجع لفهم الكتاب ورفع الإبهام عن بعض مبهماته مراجعة سائر كتب هـذا المؤلّـف مثـل تفـسيره الكـبير أو المباحـث المـشرقيّة والملخّـص والأربعـين وشـرح الإشارات وشرح عيون المسائل وغيرها، فإنك تراه أوجز هنا وفصّل في كتابه الآخر، أو صرّح هنا بمسألة ومال إلى خلافها في كتابه الآخر .

وحيث كان مشي المؤلف هنا التلخيص والإيجاز ولـذلك تـرى الـشارح أيضا مـشى مشيه ولم يفصّل في المسائل، وحتى أنّه لم يصرّح بما يعتقده نفسه واقتنع بنقد ما يقولـه الماتن والإشارة إلى ضعف ما يورده، فإني أيضا تابعتهما في التعليق ولم أعترض بنقل كثير مما له مساس بالمسائل المطروحة المذكورة في كتب الماتن أو الـشارح أو غيرهما مـن المتكلّمين والحكماء إلا في الموارد النادرة .

وقد أوردتُ في موارد قليلة بعض النصوص من شرح **الكاتبي** للمحصّل (**المفصّل في شرح المحصّل**) لمّا رأيته مفيداً لفهم ما أوجز الماتن في الكتاب غير أنّه لم يكـن الكتـاب محقّقا بعد ولم يكـن عنـدي منـه إلا نـسخة واحـدة سيء الكتابة ـ كما تـراه في نمـوذج المخطوطات .

شروح المحصل:

ذكرنا أنّ الكتاب عند ما ظهر في الساحة العلميّة صار محطّ نظر المحقّقين ومـصدراً للمـراجعين، الـذين يريـدون الاطّلاع على مختلـف الآراء في المسائل الكلاميّـة، وكـان ذلك سبباً لاعتناء عدّة من المحقّقين لشرحه ونقده وتلخيصه .

١ـ فأوّل مـن شـرَح الكتـاب تلميـذه قطـب الـدين أبـو إسـحاق إبـراهيم بـن علـي، المعروف بالقطـب المـصري، الـذي قتـل في نيـشابور بيـد المغـول سـنة ٦١٨[١] . والكتـاب

١) معجم المؤلفين : ٤٧/١، رقم الترجمة ٣٦٠.

مخطوط لم يطبع حتى الآن على ما أعلم[١]. وكان الشرح عند الخواجة حيث ذكر في شرح الرقم ٢٠٦ : «هكذا فسّر قوله تلميذه قطب الدين المصري رحمه الله» على أنّه كما أشرنا إليه حضر الخواجة مجالس دروسه[٢]. ولم يكن الشرح عندي على أنّ صورة منه موجود في المكتبة المركزية لجامعة طهران ولم أتمكن من تحصيلها . وإنّ الشرح غير كامل كما ذكر محقّق كتاب المحصل في مقدمته .

٢ ـ **المفصّل في شرح المحصّل** لنجم الدين علي بن عمر الكاتبي القزويني مؤلّف كتابين مشهورين هما حكمة العين في الحكمة والرسالة الشمسيّة في المنطق وتأليفات أُخر، كان وفاته في ٦٧٥ ق . والكتاب مخطوط لم يطبع ونسخه موجودة في المكتبات العامة، منها في إيران مكتبة جامعة طهران (٩٤٦٥) المجلس النيابي (١٠٧٠٣) جامعة الإلهيات (٢٦١/٢) مركز إحياء قم (٤٣٠٦) مكتبة المدرسة الحجتيّة (٦٨٨) . وقد حصّلت على صورة مخطوطة منه من شبكة الألوكة ليس فيها تأريخ التحرير .

٣ ـ **تعليقات عزالدين عبد الحميد** بن هبة الله المعروف بابن أبي الحديد شارح نهج البلاغة، وهذا ليس شرحاً للكتاب، غير أنّه كان معتزليّا فكتب هذه التعليقات على المحصّل لمناقشة ما أورده الفخر الرازي في رد أقوال المعتزلة . ويظهر أنّ له كتب أُخر أيضاً في هذا المضمون حيث يقول في مقدمته بعد الحمد لله والصلاة على رسوله وآله وأصحابه ﷺ :

«ثم إني متتبّع في هذا الكتاب مواضع مستدركة عندي من كتاب محمد بن الخطيب الرازي الأشعري، المعروف بالمحصّل، وجار في ذلك على منهاجي في تتبّع كتبه الكلاميّة وتصفّحها[٣]، مع تجنّب التكرير، وبذل الجهد في كلّ تعليق

---

١) يوجد منه نسخة في تركيا (مكتبة راغب باشا، رقم ٧٩٢) تاريخ التحرير ٦٢٥ وصورة منها في مكتبة جامعة طهران (فهرس المصورات : ٣٤٦/١، رقم ٤٩٦) .

٢) رياض العلماء : ١٦١/٥.

٣) أشار إلى بعضها في تعليقاته، منها ما جاء في الورقة ١١٠ من المخطوطة : «وقد ذكر بعضها في الأربعين وتكلمنا نحن عليه في نقض الأربعين» .

بما لم ان (ظ : آت) به في التعليق الذي قبله والإضراب على كثير من الشبه التي قد اشتهرت واشتهر الكلام عليها، تعويلاً على بسط القول فيها في المواضع التي هي أملك بها...»[١].

والكتاب مخطوط غير مطبوع والموجود عندي نسخة سقيمة جدّا كثير الأغلاط والسقطات، مصوّرة من النسخة رقم ١٠٥٣٤ في مكتبة المجلس الشورى للجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة[٢].

والكتاب قسمين : ففي القسم الأول جاءت تعليقات على مواضع مختلفة من الكتاب من أول النسخة إلى الورقة (٩٤) :

«وهذا آخر كلامنا في هذا الكتاب ونحن نسأل الله أن يجعل ما ذكرناه حجّة لنا ـ لا علينا ـ وأن يتقبّل سعينا ويعظّم أجرنا، فإنما قصدنا وجهه واستمطو

---

١) مخطوطة مكتبة المجلس الشورى : ١٠٥٣٤ .

٢) المكتوب على ظهر النسخة : «كتاب نقض المحصل» وكتب تحته بالفارسية ما ترجمته : «أصل الكتاب للإمام فخر الرازي والشرح من الخواجة نصير الطوسي» . غير اني بعد التصفح رأيت أن النسخة ليست شرح نصير الدين، وأنها مطابقة مع النسخة التي كانت عند محقق كتاب المحصل «حسين آتاي» ولم يظهر أن الإسم المكتوب على ظهر النسخة «نقض المحصل» من حدسيات مالك النسخة أو أتى به من موضع آخر، فإنه مطابق لمطالب الكتاب . على أن هنا قرينة تؤيد كون الاسم من ابن أبي الحديد، وهو ما أشار إليه في الورقة (١١٠) من النسخة أن له تعليقات على كتاب الأربعين للفخر الرازي سماه «نقض الأربعين» فالأظهر أنه سمى هذه التعليقات أيضا بـ«نقض المحصل» .

والنسخة تعليقات ابن أبي الحديد على المحصل على ما ذكره محقق المحصل أيضا، يدل عليه ما جاء فيها من إحالة مؤلفها المطلب على كتبه الأخرى، مثل ما جاء فيها : «ولي في هذه المسألة كلام مستقصى، ذكرته في كتاب العبقري الحسان» وقد ذكر صاحب روضات الجنات (٥/٢٢) ضمن ترجمة ابن أبي الحديد : «ومن تصانيفه كتاب العبقري الحسان، وهو كتاب غريب الوضع، وقد اختار فيه قطعة وافرة من الكلام والتواريخ والأشعار...» .

وقال أيضا «فقد أشبعنا الكلام فيه في الرسالة النظّامية» .

وأيضا : «إنا قد كنا قديما تكلمنا في مجموعتنا المسمى «المجموع الواسطي» على هذه الشبهة» .

بأجوده (كذا) والحمد لله وحده . وافق الفراغ من نسخه ثامن شهر شعبان المبارك سنة ثمان وسبعين وستّمائة، وصلّى الله على سيّدنا محمد النبيّ وآله الطاهرين لله الحمد» .

والقسم الثاني يبدء من هنا مباشرة بدون كلام :

«قال في المحصّل في باب نفي إثبات التصوّرات... أقول : لمطالب أن يطالبه بالعلة التي لها قال...» . وجاء في آخره : «فهذا ما حضرنا الآن من الزيادات على ما علّقناه من الكلام» .

فيظهر أن القسمين لشخص واحد، كتب أولا القسم الأول ثم استدرك وأضاف إليه القسم الثاني .

والتعليقات ليست شرحاً للكتاب وتوضيحاً لمشكلاته، وإنما كانت همّة الكاتب ـ ابن أبي الحديد ـ ردّ ما أورده الفخر في خلافاته مع المعتزليّين ونقض أقوالهم، ولذلك تراه كثيراً أولاً يبين المطلب ويبسط الكلام فيه حتى يكون القارئ على بصيرة، ثمّ يورد نصّ كلام المحصّل بلفظه أو بتلخيص، ثم يردّ عليه ويذكر موارد النقض في كلامه .

ويظهر لكل ناظر في التعليقات مدى شدة غضب الكاتب على الماتن وتحامله عليه خصوصاً وعلى الأشعريّة عموماً .

قال (الورقة ٨٨) :

«مسألة في عصمة الأنبياء : اعلم أن كلام الأشعريّة في هذه المسألة بارد جدّا... وأنا أحمد الله على توفيقي للعدول عن مذهب يقتضي مثل هذا القول في حقّ الأنبياء عليهم السلام».

حتى أنّه قال (الورقة٨٤) :

«وكثيرا مّا أعجب من أمر هذا الرجل في كتبه ومصنفاته وخصوصاً في هذا الكتاب، فإنّه وضعه على قاعدة الاختصار، ثمّ أتى (ظ) المواضع المهمّة في صناعة الكلام فاختصرها حتى أخلّ بفهمها بالكليّة، بل حذف الكثير منها

وأهمله وأعرض من مواضع شريته (ظ : شريفة) عظيمة الخطر ولم يجب عن الاعتراض قصداً للإيجاز بزعمه، ثمّ أطال في مواضع كثيرة لايناسب إطالته فيها الإيجاز في غيرها ولايقتضي قاعدة الكتاب وأمثاله من المختصرات الإسهاب فيها»

ثم كتب نحو ورقة من المخطوطة إيرادات على كيفيّة مشي الفخر في مصنّفاته وإدخال كل شيء ومطلب غير مناسب ضمن مطالب أُخر وأنّه خلاف ما ينتظر من المؤلّفين، وقال :

«غلب حب العلوم الحكميّة عليهم، فلو صنّف كتاباً في مناسك الحج أو في علم الفرايض لمزّجوه بعلوم الحكماء، ولا أقول هذا مبالغة، فإنّ هذا المصنف قد فسّر القرآن العزيز كتاب كثير نحو عشر مجلّدات، أكثره على القواعد الحكميّة، وهو من عجائب الدنيا وما رأينا قبله مثله، فإنّا عهدنا كتب التفسير يقال فيها عند ذكر الآية : «قال عليّ وابن عبّاس» وهذا عند ذكر الآية يقول : «قال الفارابي وابن سينا» ولا قوّة إلا بالله» .

وقال (الورقة ٦٤) :

«إنه لو لم يصنّف هذا الكتاب لكان أنفع للملّة كلّها، فإنّه لم يظهر منه مايستدلّ به على محنة الانتظار لها، ولكن ظهر منه ضدّ ذلك، وهو التعصّب للخارجين عنها والميل إلى القادحين، فإنّه شيّد اعتراضاتهم وقوّى شكوكهم وأطنب في تقرير شُبههم، فمن ذلك ما تركه بحاله شجى في الحلوق وغصّة في الصدور، فلم يجب عنه، ومن ذلك ما أجاب عنه بأجوبة كان تركها والإمساك عنها أحسن من الإجابة بها والاعتماد عليها .

وقد نجز في هذا التعليق أكثر ذلك وأجبنا عمّا أهمل جوابه واخترنا أجوبة صحيحة عمّا لم يأت الجواب الصحيح عنه .

ولما شفى بنفسه وخرج بما فيها من الشكوك والشُبه والمسائل الإلهيّة وشرع في النبوّة المحمديّة، سلَّ كنانته ورمى رمي الحنق الموتور، حتى لم يدع في قوس

الشُبه والمطاعن منزعاً، وأجاب بجواب ضعيف فاتر يشهد عليه ـ لا له ـ وينطق بلسان فصيح أنّه متكلّف، وأنّ تلك المطاعن كانت بخلاف حاله طبعاً لاتطبُّعا، لاجرم أنها فصحت الجواب وخبطت عليه بالفصول، وقلّ أن يُضمر أحد شيئاً إلا ويظهر ـ كما قال ﷺ ـ على صفحات وجهه أو فلتات لسانه، ولما انتهيت إلى هذا الموضع خاطبني المحسوس والمعقول فقالا : «قد أخللت بقول رابع، وذلك أنّه طعن فينا وأبطل حكمنا وشكّك علينا ولم ينتصر لنا ولا أجاب عنا»... واعلم أنَّ هذا الرجل مِّمن لايتخالجنا الشكُّ في فضله وفطنته، ولكنّا نقول على سبيل الإنصاف : إنَّا قد تأمّلنا كتبه واعتبرنا تصانيفه فوجدناه فيها على إبطال البديهيَّات وأنها غير يقينيّة، وأنَّ العلم القطعيَّ التامّ لا سبيل إليه في العلوم النظريَّة ... وهذا أمر وقر في صدره، وكلٌّ مباحثه وتصانيفه توفيق عند محض السفسطة، ولا قوَّة إلا بالله» .

ثمَّ إنَّه ذكر في آخر القسم الأول فهرساً من المسائل التي خالف الفخر فيها الأشاعرة وهي أربعة وعشرون مسألة أشرنا إليها .

٤ ـ **تلخيص المحصَّل**، أو كما اشتهر الكتاب في الأوساط العلمية «**نقد المحصَّل**» وهذا الاسم أنسب مع الكتاب، فإنَّ قصد الخواجة في كتابة هذا ذكر موارد الخطإ التي في المحصَّل، ولم يكن بصدد شرح الكتاب وتوضيح عباراته أو تلخيصه [١)]

قال في مقدّمته بيانا لقصده من تأليف هذا الكتاب والمسير الذي يسير فيه :

«وفي هذا الزمان لمَّا انصرفت الهممُ عن تحصيل الحقِّ بالتحقيق، وزلَّت الأقدامُ عن سواء الطريق، بحيث لايوجَد راغبٌ في العلم ولاخاطبٌ للفضيلة، وصارت الطباعُ كأنَّها مجبولة على الجهل والرذيلة، اللهمَّ إلا بقيَّة يرمون فيما يرمونه رمية رامٍ في ليلة ظلماء، ويخبطون فيما ينحون نحوه خبط عشواء، ولم‌يبق

١) وقد أشار إليه في آخر الكتاب أيضا حيث قال : «ولمّا التزمنا تلخيص كلامه في هذا الكتاب فقط فلنقطع الكلام» .

في الكتب التي يتداولونها من علم الأُصول عيانٌ ولاخبر، ولامن تمهيد القواعد الحقيقيَّة عينٌ ولاأثر، سوى كتاب «**المحصَّل**» الذي اسمُه غير مطابق لمعناه، وبيانُه غير موصل إلى دعواه، وهم يحسَبون أنّه في ذلك العلم كافٍ، وعن أمراض الجهل والتّقليد شافٍ، والحقُّ أنَّ فيه من الغثّ والسمين ما لايُحصى، والمعتمِد عليه في إصابة اليقين بطائل لايحظى، بل يجعل طالبَ الحقِّ بنظره فيه كعطشان يصل الى السّراب، ويصير المتحيِّرُ في الطرق المختلفة آيساً عن الظفر بالصواب.

رأيتُ أن أكشفَ القناعَ عن وجوه أبكار مخدَّراته، وأُبيِّنَ الخللَ في مكامن شبهاته، وأدلَّ على غثّه وسمينه، وأُبيِّنَ ما يجب أن يُبحث عنه في شكّه ويقينه. وإن كان قد اجتهد قومٌ من الأفاضل في إيضاحه وشرحه، وقومٌ في نقض قواعده وجَرحه، ولم يجر أكثرُهم على قاعدة الإنصاف، ولم تخل بياناتهم عن الميل والاعتساف؛ وأسمِّي الكتابَ ب**تلخيص المحصّل**».

فالخواجة الطوسي ليس في هذا التأليف قاصداً للتوضيح أو تفصيل ما أوجز الفخر الرازي من الكلام في الموارد التي ينبغي التفصيل فيها، كما أنَّه ليس بصدد أن يقوِّي مذهباً أو يضعِّف آخرين، فإذا ردَّ في مورد على كلام الفخر ليس معناه أنَّه موافق للرأي المخالف، بل أراد أن يبين أنَّ ما أورده الفخر ليس كلاماً تامّاً، وقد يذكر أنَّ الجواب الصحيح ما ذا.

ثم إنَّه سار مسير الفخر في تأليف المحصّل من الإيجاز في الكلام والاجتناب عن التفصيل، ولا ينحو نحو الخطابة والجدل كما فعله ابن أبي الحديد في تعليقاته.

قال في آخر كتابه:

«ولمّا التزمنا تلخيص كلامه في هذا الكتاب فقط فلنقطع الكلام حامدين الله تعالى ومصلّين على نبيّه وآله عليهم السلام ومستغفرين عمّا جرى على قلمنا ممّا لايرضى الله تعالى به».

ثمّ إنّه رغم أنّه لم يسلك مسلك ابن أبي الحديد ـ في التحامل الغاضبة علي الفخر في تعليقاته ـ لم يغفل عن تذكّر ما وقع له من الغفلات العلميّة وعدم وصوله إلى الحقّ في شتى المباحث :

فقال في الكلام على الرقم (٣٧١) :

«وما أجاب به عن الثالث يدلّ على حيرته، فإنّه ذكر فيما مرّ «أنّ الحقّ أنّ العلم أمر إضافيّ» وهاهنا جعله أمراً واحداً متكثّر النسب، وصرّح من قبل بكون النسب غير وجوديّة . ثمّ لمّا تحيّر فيه صوّب قول أبي سهل تعريضاً» .

وفي الكلام على الرقم (٣٧٢) :

«التزم هاهنا جواز كون النسب مع كونها غير ثبوتيّة غير متناهية، وجعل في الأخير العلمَ صفة واحدة مع التزام النقض عليه . فانظر في تحيُّره وخبطه في هذا الموضع» .

وعند ما يقول الفخر في الرقم (٥٦) :

«فهذه الإشكالات قطرة من بحار الإشكالات الواردة على قولنا : «الشّيء إمّا أن يكون وإمّا أن لايكون» و إذا كان حال أقوى البديهيّات كذلك ، فما ظنُّك بالأضعف»

يقول الطوسي :

«هذه الإشكالات لاتشكّك غير الأذهان التي تعوّدت التقليد ولم تألف النّظر في الحقائق، والنّاظر المميِّز لايشكّ في أنّها أغلاط ومغالطات» .

وعند ما يثني الفخر على نفسه في الرقم (١٢٣) :

«فقد ظهر اندفاع هذا الإلزام عنهم. مع أنّ الأوّلين والآخرين من مثبتي الأحوال كانوا عاجزين عن دفعه» .

يرد عليه بقوله :

«وقد ظهر أنّ ذلك الدّفع منهم لم يكن بمقتضٍ لذلك الثناء على نفسه» .

وفي الكلام على الرقم (١٣٠):

«وهذا ممّايستعمل في هذا الكتاب في مواضع كثيرة . وفيه غلط فاحش على ما تبيَّن. وعلى أنّه نسي هاهنا معنى النقيض وشرائطه المذكورة في أكثر كتبه» .

وفي الكلام على الرقم (١٣٥) :

«والمهرب الذي هرب إليه أخيراً : «أنّ الوجوب بالذات مقول على الواجبين بالاشتراك اللفظيّ» لاينجيه من هذه الحيرة، فإنّه من غاية التحيّر لايدري إلى أيّ شيء يتأدّى كلامه، ولايبالي بالتناقض والتزام ما لايخلّصه من حيرته» .

وفي الكلام على الرقم (١٦١) :

«وظهر من قوله في الجواب عن هذه المعارضة خبطه وتحيّره وقدحه بسبب ذلك تارة في النظريّات وتارة في البديهيّات» .

وفي الكلام على الرقم (٤٥) :

«وظاهر أنّ جميع ما قاله في هذا الموضع خبطٌ لايليق إيراده بأمثاله»

وفي الرقم (٤٩) :

«وهذا غلطٌ في غلطٍ» .

وفي الرقم (٥٢) :

«وهذه قاعدة للمصنف واهية يستعملها كثيراً في كلامه» .

وفي الرقم (٨٣) :

«ردُّه على ابن سينا أضعف من الذي ادّعى ضعفَه» .

ويؤيّد قول الشارح في عدم ثبات رأي الفخر في بعض المسائل ما نرى من الآراء

المتخالفة في تأليفاته المختلفة؛ فمن ذلك أنّ الظاهر مما أورده في الرقم (٢١٨) أنّه يقبل قول القائلين بالجزء الذي لايتجزّء وأنّه موافق لعامّة المتكلّمين، ولكن في المباحث المشرقيّة خالف ذلك وأورد أدلّة مخالفي الجزء ولم يردّ عليهم .

اختلاف الفخر الرازي مع سائر العلماء في الفنون المختلفة كثير حتى سمّاه بعض العلماء بـ«إمام المشكّكين» والخوض فيها وذكر آثارها وتميز المقبول منها عن المردود تحتاج إلى تحقيق وتأليف مستقلّ، وذلك خارج عن نطاق مقدّمة الكتاب، لكن حيث كان غرض الشارح ذكر الموارد المردودة من كلماته[١] فذلك يلجئني أن أذكر هنا نموذجاً منها ملخصاً ليكون المراجع على بصيرة في مصير مطالعة الكتاب :

١ـ فمن ذلك في قسم المنطق قوله في التصديق : «إذا أدركنا حقيقةً فإمَّا أن نعتبرها من حيث هي هي ، من غير حكم عليها ـ لابالنّفي ولابالإثبات ـ وهو التصوُّر، أو نحكمَ عليها بنفي أو إثبات ، وهو التصديق» .

فالتصديق عنده مجموع التصورات الأربعة وهو «تصور المحكوم عليه وتصور المحكوم به وتصورالنسبة الحكمية والتصور الذي هو الحكم» وأما على رأي الحكماء فالتصديق هو الحكم فقط، فالتصديق عنده مركّب وعند الحكماء بسيط .

٢ـ ذكر أن ليس شيء من التصوّرات بمكتسب، وأورد على ذلك حجّتين نقض الشارح كليهما .

٣ـ حكى الفخر عن منكري الاعتقاد بالإدراكات اليقينيّة حججاً مختلفة، منها عدم الاعتماد على المحسوسات مستدّلاً بأنّ الحسَّ يغلط كثيراً في إدراكاته، قال :

---

١) قال الشارح في المقدمة : والحقُّ أنَّ فيه من الغثّ والسمين ما لايُحصى، والمعتمِد عليه في إصابة اليقين بطائل لايحظى، بل يجعل طالبَ الحقِّ بنظره فيه كعطشان يصل الى السّراب، ويصير المتحيِّرُ في الطرق المختلفة آيساً عن الظفر بالصواب . رأيتُ أن أكشفَ القناعَ عن وجوه أبكار مخدَّراته، وأُبيِّنَ الخللَ في مكامن شبهاته، وأدلَّ على غثّه وسمينه، وأُبيِّنَ ما يجب أن يُبحث عنه في شكّه ويقينه .

«واحتجّوا عليه بأنَّ حكم الحسّ إمّا أن يعتبر في الجزئيّات أو في الكليّات . أمّا في الجزئيّات فغير مقبول، لأنّ حكمه في معرض الغلط. وإذا كان كذلك لميكن مجرّد حكمه مقبولاً. . . وأمّا الكليّات فالحسّ لايعطيها ألبتّة» .

وأورد في القسم الأوّل عنهم حججاً مفصّلة ردّ الشارح على جميعها وذكر أنّ الحسّ لايغلط وأنّ جميع ما أورده الفخر عن لسانهم ليس من خطإ الحسّ، بل من خطإ الحكم على ما وصل من طريق الحس .

٤ـ ذكر الفخر عن مخالفي القول باليقينيّات حججاً في الردّ على كون البديهيّات بديهيّة، وردّ الشارح على جميعها وعلى ما أورد من الشُبه عن السوفسطائيين وذكر أنّ أمثال هذه الترّهات لايليق بالذكر في ابتداء كتاب كهذا الذي موضوعه ذكر الأقوال المختلفة في الاعتقادات، قال : «والحقّ أنّ تصدير كتاب الأصول الدّينيّة بمثل هذا الكلام يقتضي تضليل طلاب الحقّ، والله وليّ التّوفيق والصواب» .

إهداء الكتاب

قال الخواجة في مقدمة كتابه :

«وأتحف به ـ بعد أن يتمَّ ويتحصَّل ـ عالي مجلس المولى المعظَّم، الصاحب الأعظم، العالم العادل، المنصف الكامل، علاء الحقّ والدين، بهاء الإسلام والمسلمين، ملك الوزراء في العالمين، صاحب ديوان الممالك، دُستورالشرق والغرب، **عطاء ملك**، ابن الصاحب السعيد، بهاء الدولة والدين، **محمَّد** ـ أعزَّ الله أنصارَه وضاعف اقتدارَه ـ إذ هو في هذا العصر ـ بحمد الله ـ معنيٌّ بالأُمور الدينيَّة لاغير، موفَّقٌ في إحياء معالم كلّ خير، منفردٌ في اقتناء الكمالات الحقيقيَّة، متخصّص بإفشاء الخيرات الأُخرويَّة . فإن لاحظَه بعين الرضا فذلك هو المبتغى . وإلى الله الرّجعى، والعاقبة لمن اهتدى» .

وهو عطاء ملك بن بهاء الدين محمد الجويني الذي جعله هولاكو المغول فاتح بغداد أميراً لبغداد، وهو صاحب كتاب «تاريخ جهانگشا» أديب شاعر.

٥ـ **لباب المحصل**: كما ظهر ممّا ذكرنا اعتناء أهل الفكر والبحث بشرح كتاب المفصّل وشرحه، غير أنّ المؤرخ المشهور **ابن خلدون** (٧٣٢ـ٨٠٨ ق) لخّص الكتاب عند ما كان يدرسه عند أستاذه وأضاف إليه بعض الانتقادات وسمّاه «**لباب المحصّل**» توجد منه نسخاً في بعض المكتبات وقد نشره الراهب الاسباني Plociano Rubio غير أني لم أعثر عليه. وقد طبع مرّات في مصر وبيروت، والموجود عندي نسخة مطبوعة بمصر، تحقيق وتعليق عبّاس محمّد حسن سليمان، نشر كليّة الآداب، جامعة الإسكندريّة، ١٩٩٦ م.

قال في مقدّمته بعد مدح استاده أبو محمد عبد الله محمّد بن إبراهيم الإبلي:

«إلى أن قرأنا بين يديه **كتاب المحصّل**، الذي صنّفه الإمام الكبير فخرالدين ابن الخطيب، فوجدناه كتاباً احتوى على مذهب كلّ فريق وأخذ في تحقيقه كلّ مسلك وطريق، إلا أنّ فيه إسهاباً لا تميل همم أهل العصر إليه، وإطناباً لاتعول قرائحهم عليه، فرأيت ـ بعون الله تعالى ـ أن أحذف من ألفاظه ما يستغنى عنه، وأترك منها ما لابدّ منه، وأضيف كلّ جواب إلى سؤاله وأنسج في جميعها على منواله، فاختصرته وهذّبته وحذو ترتيبه رتّبته، وأضفت إليه ما أمكن من كلام الإمام الكبير نصير الدين الطوسي، وقليلاً من بنيات فكري، وعبّرت عنهما بـ«ولقائل أن يقول» وسمّيته لباب المحصل...».

وبالتأمل والتطبيق بين الكتابين نرى أنّه دمج المحصّل للفخر الرازي والقسم الكبير من نقد المحصل لنصير الدين الطوسي، إلا أنّه بتلخيصه جعل النصّ كاللغز ولم يزد لقارئه غير العسر. فهاك نصّ المحصّل:

« البسيط الذي لايتركّب عنه غيره لايعرَّف ولايعرَّف به. والمركّب الذي

يتركّب عنه غيره يعرَّف ويعرَّف به . والمركّب الذي لايتركّب عنه غيره يعرَّف ولايعرَّف به . والبسيط الذي يتركّب عنه غيره لايعرَّف ويعرَّف به» . والمراد من هذه التقسيمات التعريفات الحدِّيّة» .

وتلخيص اللباب :

«البسيط لايعرّف والمركّب يعرّف، فإن تركّب عنهما غيرهما عرّف بهما، وإلا فلا، والمراد التعريف الحدّي» .

وأيضا نصّ المحصّل :

«لاحاجة في معرفة الله تعالى وتقدّس إلى المعلّم، خلافاً للملاحدة . لنا : أنّه متى حصل العلم بأنّ «العالَم ممكنٌ وكلّ ممكن فله مؤثّرٌ» عِلمنا أنّ العالم له مؤثّر، سواء كان هناك معلّمٌ أم لا» .

تلخيص اللباب :

«العلم بالله تعالى مستغن عن المعلم، خلافاً للملاحدة . لنا : العالم له مؤثّر لأنّه ممكن كان المعلم أو لا» .

نصّ المحصّل :

«الناظريجب أن لايكون عالمًابالمطلوب لأنّ النّظرطلب وطلب الحاصل محال ـ لايقال : ربّما علمنا الشّيء ثمّ ننظر في الاستدلال عليه بدليل ثانٍ . لأنّا نقول : المطلوب هناك لاالمدلول، بل كون الثّاني دليلاًعليه، وهوغيرمعلوم ـ وأن لايكون جاهلاً جهلاً مركّباً، لأنّ صاحب هذا الجهل جازم بكونه عالماً وذلك يمنعه من الإقدام على الطّلب ثمّ امتناع الاجتماع ذاتيٌّ أوللصارف ؟ فيه خلافٌ»

تلخيص اللباب :

«الناظر لايكون عالماً بالمطلوب لأنّه تحصيل الحاصل، لايقال : «ننظر في المطلوب بدليل ثان» لأنّا نقول : «المطلوب كونه دليلا» ولا جاهلاً جهلاً مركّباً لأنّه جزم، وامتناع الاجتماع إمّا ذاتي أو لصارف» .

عملي في هذا الكتاب:

نشر هذا الكتاب لأوّل مرّة في إيران المحقق المغفور له عبد الله نوراني - نورالله مضجعه - سنة ١٣٥٩ش ضمن منشورات مؤسسة المطالعات الإسلامية بطهران، مستندا إلى ثلاث مخطوطات موجودة في مكتبة المركزيّة لجامعة طهران، وهذه الطبعة - على ما عمل فيها محقّقه جهده وأنّه بسبق حائز تفضيلا - لم يخل من الأغلاط المطبعية وبعض السقطات كما أنّه خال عن التحقيق والفهارس الفنية اللازمة لأمثال هذه الكتب، على أنَّ النسخ المطبوعة نفد في الأسواق، واتّفق من عناية الله تعالى عليّ أن حصّل عندي تصوير مخطوطتين من الكتاب مكتوبتين في حياط مؤلّفه وبعد شهور قليلة فرغ المؤلّف من تأليفه و على واحد منها أو على كليهما خطّ المؤلّف نصير الدين الطوسي قده، وذلك ما حثّني للعمل فيه ثانياً وطبع الكتاب بصورة هو بين يدي القارئ العزيز . وحيث أني طابقت الكتاب مع المطبوعة المذكورة فأشرت أحيانا إلى الاختلافات المعتمد إليها برمز «نو» . وأما النسختين المذكورتين فهما :

الأوّل نسخة نفيسة قليلة الأخطاء محفوظة بمكتبة كوبريلي (رقم ٨٣٤) في تركيا استنسخت بعد ثلاثة شهور من تأليف الكتاب، حيث جاء في آخرها :

وفرغ من تحريره مولانا المعظّم، الصاحب الأعظم، سلطان فضلاء العالم، نصير الحقّ والملّة والدين، حجّة الإسلام والمسلمين، وارث الأنبياء والمرسلين، أعلى الله قدره ومتّع المسلمين بطول بقائه، في السابع عشر من صفر، سنة تسع وستين وستّمائة، وفرغ من تحريره أصغر عبيده الضعيف، الداعي لكافّة المسلمين، الحسين بن الحسن الدرندي ببلدة (شطب على ببلدة) يوم العشرين من جمادي الأولى من (كتب فوقه : في) التاريخ المقدّم ذكره غفر الله ذنوبه وستره عيوبه .

[وعلى يسار المكتوب خاتم مكتوب عليه :]

«انما لكل امرئ ما نوى»

وكتب تحته :

بحث الإمام الكبير الزاهد العالم الشيخ نور الملّة والدين شمس الإسلام والمسلمين، قدوة العلماء والأفاضل، مفخر الحكماء والأكابر، قدوة المشايخ وأهل الطريقة، أبو بكر بن أبي علي السراري ـ أدام الله فضله وفضائله ـ عليّ هذا الكتاب عند قراءته عليّ، بحثاً تامّاً مستقصى، ودقّق في مواضع الأسئلة والأجوبة تدقيقاً بالغاً مستوفى، إلى أن أتى إلى آخره . وفّقه الله لما يرضيه ورزقه ما يتمّناه في الدارين بحقّ حقّه . وقد كتب هذه الأسطر أحوج خلق الله، محمّد بن محمّد فتحي الطوسي لسبب الثانية في أواسط جمادي الآخرة سنة تسع وستّين وستّمائة هجريّة والحمد لله شكراً .

[وتحت هذه المكتوبة خاتم بشكل بيضي مكتوب عليه :]

هذا مما وقف

الوزير ابوالعباس احمد

بن الوزير ابي عبد الله محمّد

عرّف بكوبريلي أقال الله

عثارهما

وقرب تأريخ التأليف والاستنساخ يوهم أنها مستنسخة من نسخة المؤلّف أو نسخة مستنسخة منها وإن لم يشر الكاتب إلى هذا الموضوع . مضافا إلى أن الأظهر كون كاتب الأسطر المذكورة «محمد بن محمد الفتحي الطوسي» هو المؤلف وأن النسخة مقرؤة عنده وعليه .

وقد أشرت إلى هذه النسخة برمز «تر» .

والمخطوطة الثانية نسخة نفيسة تحتوي على (١٧٠) ورقة، موجودة في مكتبة طوبقابي بتركيا، مكتوبة بخطّ واضح جميل، جاء في صفحة عنوانه : «كتاب تلخيص المحصّل حرّره أحوج خلق الله إليه العبد محمّد بن محمّد بن الحسن بن أبي بكر الطوسي» وكتب تحته : «وهذا خطّ داعيه المخلص محرّر الكتاب كتبه في ثالث ذي الحجة سنة تسع وستين وستّمائة» .

فالنسخة مكتوبة بعد عشرة شهور من تأليف الكتاب، وكما ترى عليه خط المؤلف نصير الدين قده . والأظهر أنها مستنسخة من الأصل أو نفس النسخة التي استنسخ منها النسخة السابقة، حيث يوافقه في عموم الموارد إلا ما شذّ وندر .

وقد أشرت إلى هذه النسخة برمز «طو» .

ومخطوطة ثالثة من مكتبة المجلس الشورى الإسلامي بطهران رقم ١٧٦٣٣ ليس فيه تاريخ التحريروالأظهرأنها مكتوبة بعد القرن العاشر. والكتاب بالنسخ ومتن المحصل مكتوب في الهامش بالنستعليق، وكان مراجعتي إليه في الموارد المشكوكة في النسختين السابقتين ولم أكن معتنياً باختلافها معهما عموماً . أشرت إليها برمز (مج٤) .

ونسخة رابعة من المكتبة المذكورة أيضاً (رقم ١١٥٨١) كانت من متملّكات المحقّق المغفور له كيوان سميعي رحمه الله تعالى، وكتب عليه تعليقات بخطّه، مكتوبة بالنستعليق وليس متن المحصل فيها كاملاً، والنسخة رغم جودة خطّها وتذهيبها كثيرة الأغلاط والسقطات، وكان مراجعتي إليها مثل ما ذكرت في النسخة السابقة . أشرت إليها برمز (مج٢) .

ثم إني طابقت متن المحصل تماما مع ما نشره الدكتور حسين آتاي (مكتبة دار التراث ـ القاهرة ١٤١١ ق) وأشرت إلى الاختلافات التي كانت مع نسختنا من نقد المحصل إذا كانت لها أهمّية مثل أن يكون الاختلاف مغيرا للمعنى، ولم أعتن بالاختلافات الجزئيّة إذ لم تكن في تذكارها فائدة، وقد رمزت لهذه الإشارات بـ(المحصّل) أو (المحصل ن) يعني نسخة البدل فيه .

وكنت أُراجع ضمن عملي شرح الكاتبي (المفصّل) على المحصّل، فأوردت منها بعض الموارد التي كان نافعاً للقارئ إذا كان شرحاً لغامض من المتن أو نقداً له .

كما أني راجعت تعليقات ابن أبي الحديد وأوردت بعض تعليقاته على المتن لنفس ما ذكرت . وكذا لباب المحصّل الذي لخّصه ابن خلدون .

وقد وضعت حين مراجعتي الكتاب أرقاماً للمتن لتسهيل الإرجاع إليها ، فالإشارة في ذيل الصفحات إلى هذه الأرقام للرجوع إلى الأرقام من المتن أوالشرح المتعلق إليه .

كما أني راجعت ما كان بيدي من المراجع التي ألف قبل مؤلف المحصل وأشرت إلى ما أمكنني منها ذيل الصفحات، ووضعت فهارس فنيّة كاملة للكتاب لتمام الفائدة وسهولة الوصول إلى مطالب المتن والشرح، تعين المراجعين إن شاء الله تعالى .

وبالختام أحمد الله على ما وفقني وأرجو منه أن يجعل سعيي وسعي القارئين
وجميع عبيده في سبيل مرضاته ويجنّبنا عمّايكره ولايرضاه ـ بمنّه وكرمه .
وآخر دعوانا الحمد له تعالى والصلاة على رسوله الأكرم ﷺ
خاتم الأنبياء وعترته الميامين عليهم السلام والتعجيل في ظهور
مولانا المنتظر خاتم الأولياء عليه السلام أرواح العالمين
لمقدمه الفداء . فرحم الله القائل في مدحه :

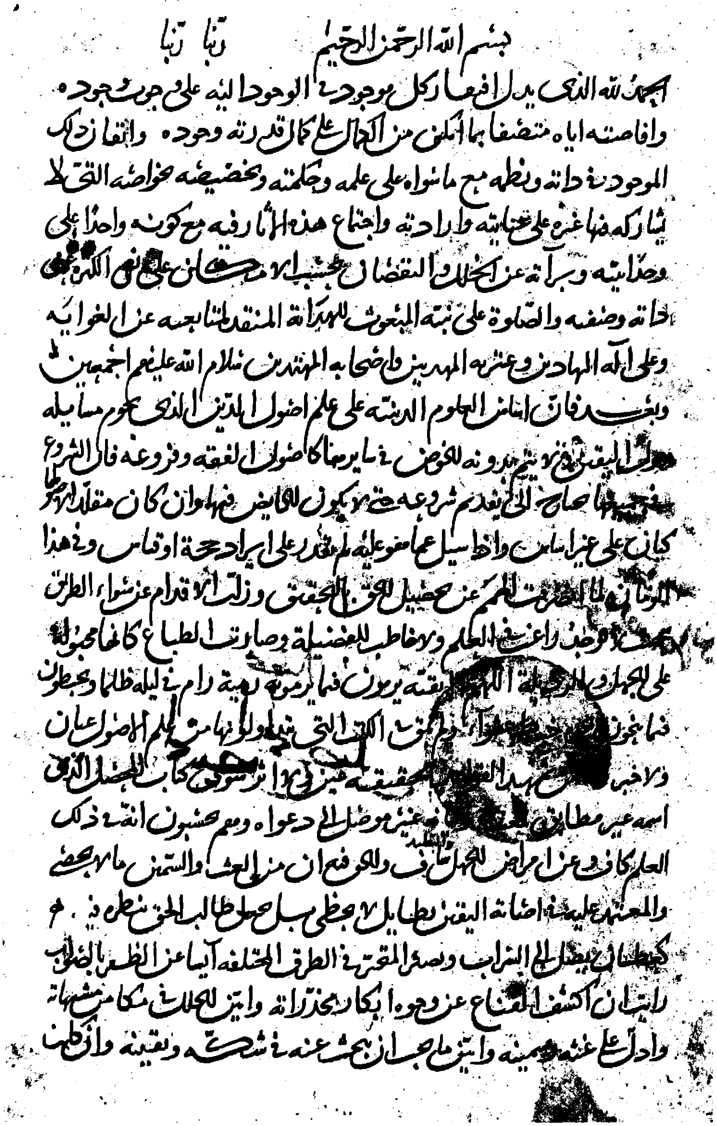
إمـام لـــو السبع الطـباق تطابـقت
على نقض مايقضيه من حكمه الجاري
لنـكّس من أبـراجـها كلّ شـامـخ
و سكّـن مـن أفـلاكـها
كلّ دوّار

محسن بيدارفر
قم ٢٩ جمادي الأولى ١٤٤٠ ق
١٦ بهمن ١٣٩٧ ش

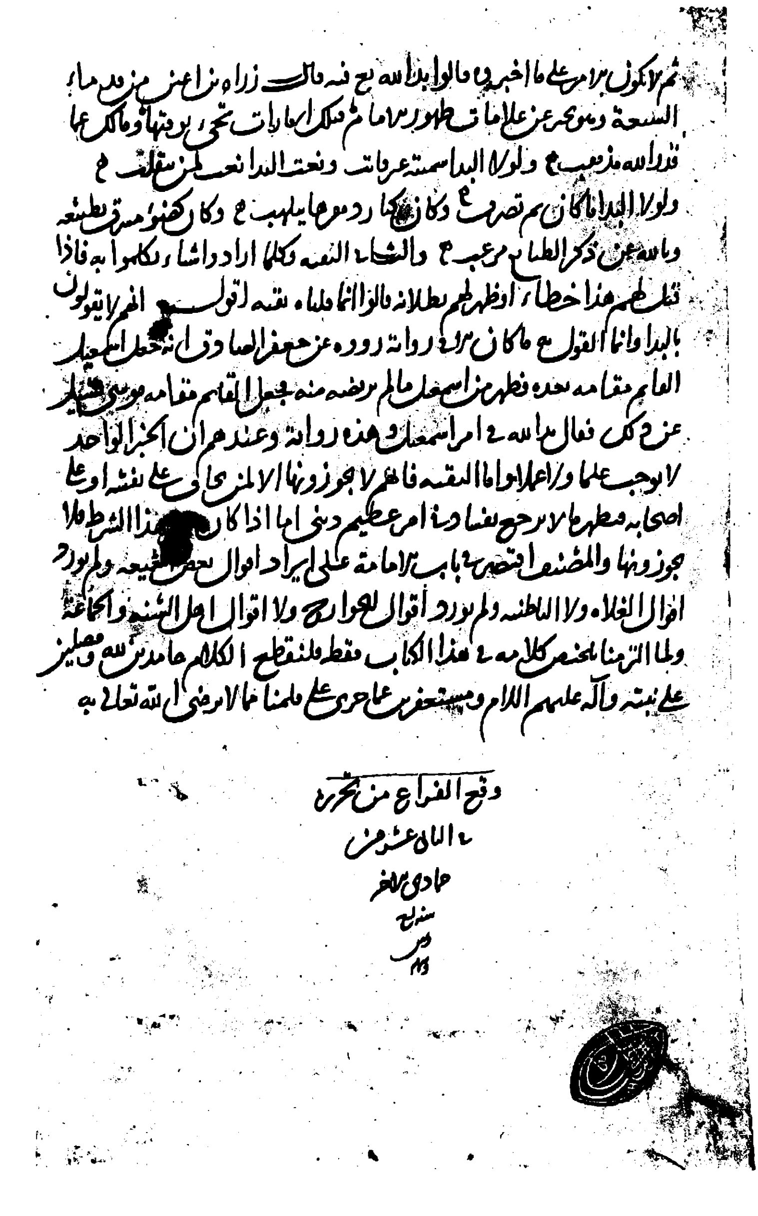
صفحة العنوان من نسخة طو



الصفحة الأولى من نسخة طو


بسم الله الرحمن الرحيم   ربنا ربنا
الحمد لله الذي يدل افتقار كل موجود في الوجود اليه على وجوب وجوده
وافاضته اياه متصفا بما امكن من الكمال على كمال قدرته وجوده واتقان ذلك
الموجود في ذاته ونظمه مع ما سواه على علمه وحكمته وتخصيصه بخواصه التي لا
يشاركه فيها غيره على عنايته وارادته واجتماع هذه الاثار فيه مع كونه واحدا على
وحدانيته وبرائته عن الخلل والنقصان بحسب الامكان على نفي الكثرة عن
ذاته وصفته والصلوة على نبيه المبعوث للهداية المنقذ لمتابعيه عن الغواية
وعلى آله الهادين وعترته المهديين واصحابه المهتدين سلام الله عليهم اجمعين
وبعد فان اساس العلوم الدينية علم اصول الدين الذي تحوم مسائله
حول اليقين [illegible] الخوض في سايرها كاصول الفقه وفروعه فان الشارع
فيها [illegible] الذي يقدم شروعه فيه يكون للخايض فيها وان كان مقلدا [illegible]
كبان على غير اساس واذا سيل عما هو عليه لم يقدر على ايراد حجة او قياس وفي هذا
الزمان لما انصرفت الهمم عن تحصيل الحق بالتحقيق وزلت الاقدام عن سواء الطريق
[illegible] زاغت في العلم [illegible] للفضيلة وصارت الطباع كانها مجبولة
على الجهل والرذيلة اللهم [illegible] يرون فيما يرمونه رؤية رام في ليلة ظلما ويخبطون
فيما يخوضون [illegible] في الكتب التي [illegible] من علم الاصول عيان
ولا خبر [illegible] كتاب المحصل الذي
اسمه غير مطابق [illegible] غير موصل الى دعواه وهم يحسبون انه في ذلك
العلم كاف وعن امراض الجهل والتقليد شاف والحق فيه ان فيه من الغث والسمين ما لا يحصى
والمعتمد عليه في اضاءة اليقين بطائل لا يحظى بل حاصل طالب الحق منه [illegible]
كعطشان يصل الى السراب ويصير المغتر في الطرق المختلفة آيسا عن الظفر بالصواب
رايت ان اكشف القناع عن وجوه ابكار مخدراته وابين الحلل في مكامن شبهاته
وادل على غثه وسمينه وابين ما يجب ان يبحث عنه في شكه ويقينه واذكر [illegible]

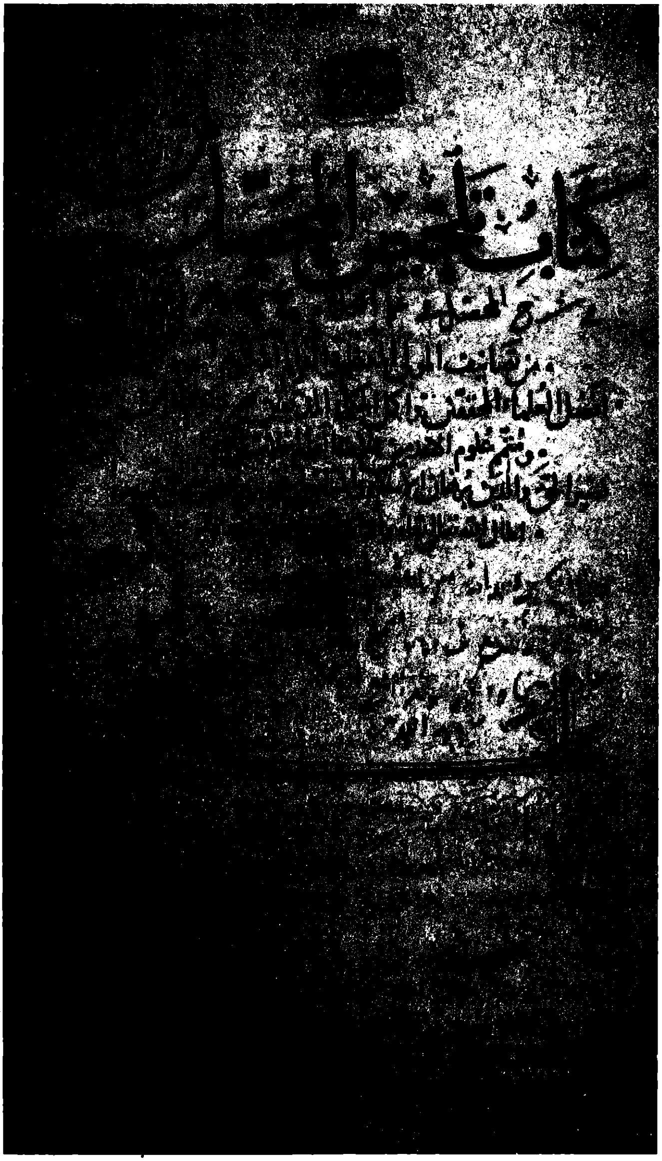
الصفحة الأخيرة من نسخة طو



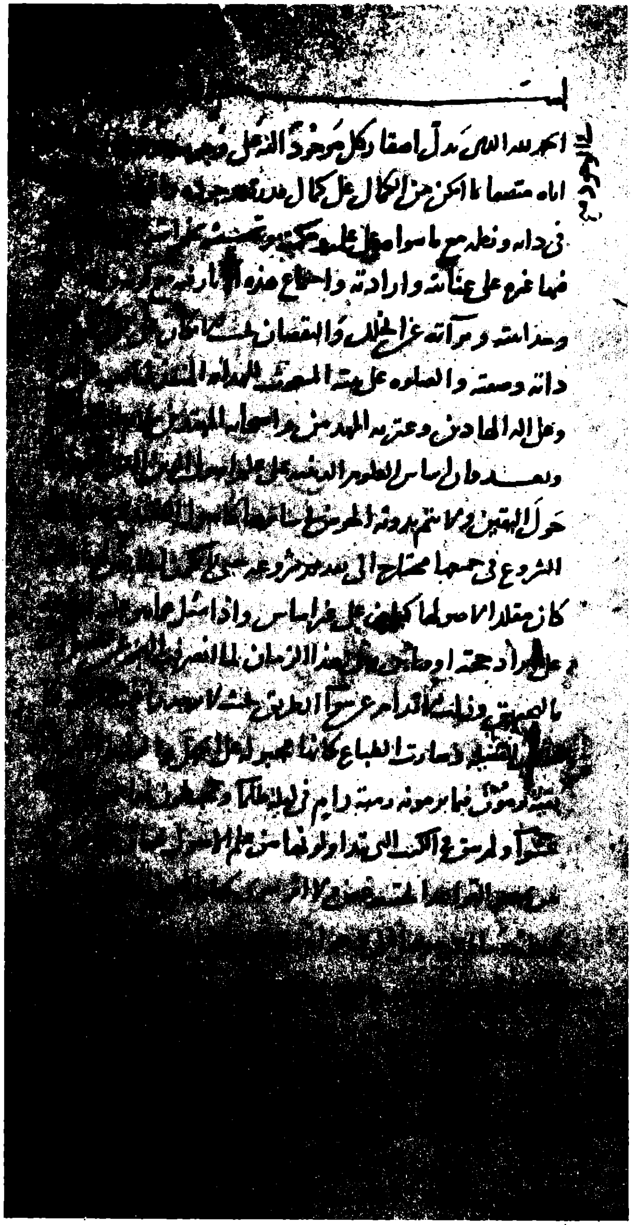
ثم لا تكون لهم حجة على ما أخبروا قالوا بدا لله تعالى فيه. قال زرارة بن أعين من قدماء
الشيعة وهو يخبر عن علامات ظهور الإمام: فتلك أمارات تجيء لوقتها وما لك عما
قدر الله مذهب ولولا البدا سميته غير هائب ونعت البدا نعت لمن يتقلب
ولولا البدا ما كان ثم تصرف وكان كنار دهرها يتلهب وكان كضوء مشرق بطبيعة
والله عن ذكر الطبائع يرغب. وأما التقية فكلما أرادوا شيئا وتكلموا به فإذا
قيل لهم هذا خطأ أو ظهر لهم بطلانه قالوا إنما قلناه تقية. أقول إنهم لا يقولون
بالبدا وإنما القول به ما كان إلا في رواية رووه عن جعفر الصادق أنه جعل إسماعيل
القائم مقامه بعده فظهر من إسماعيل ما لم يرتضه منه فجعل القائم مقامه موسى فسئل
عن ذلك فقال بدا لله في أمر إسماعيل وهذه رواية وعندهم أن الخبر الواحد
لا يوجب علما ولا عملا وأما التقية فإنهم لا يجوزونها إلا لمن يخاف على نفسه أو على
أصحابه فيظهر ما لا يرجع بفساد في أمر عظيم ديني أما إذا كان [illegible] هذا الشرط فلا
يجوزونها والمصنف اقتصر في باب الإمامة على إيراد أقوال بعض الشيعة ولم يورد
أقوال الغلاة ولا الباطنية ولم يورد أقوال الخوارج ولا أقوال أهل السنة والجماعة
ولما التزمنا بتلخيص كلامه في هذا الكتاب فقط فلنقطع الكلام حامدين لله ومصلين
على نبيه وآله عليهم السلام ومستغفرين عما جرى على قلمنا مما لا يرضى الله تعالى به

وقع الفراغ من تحريره
في الثاني عشر من
جمادى الآخر
سنة [illegible]
[illegible]

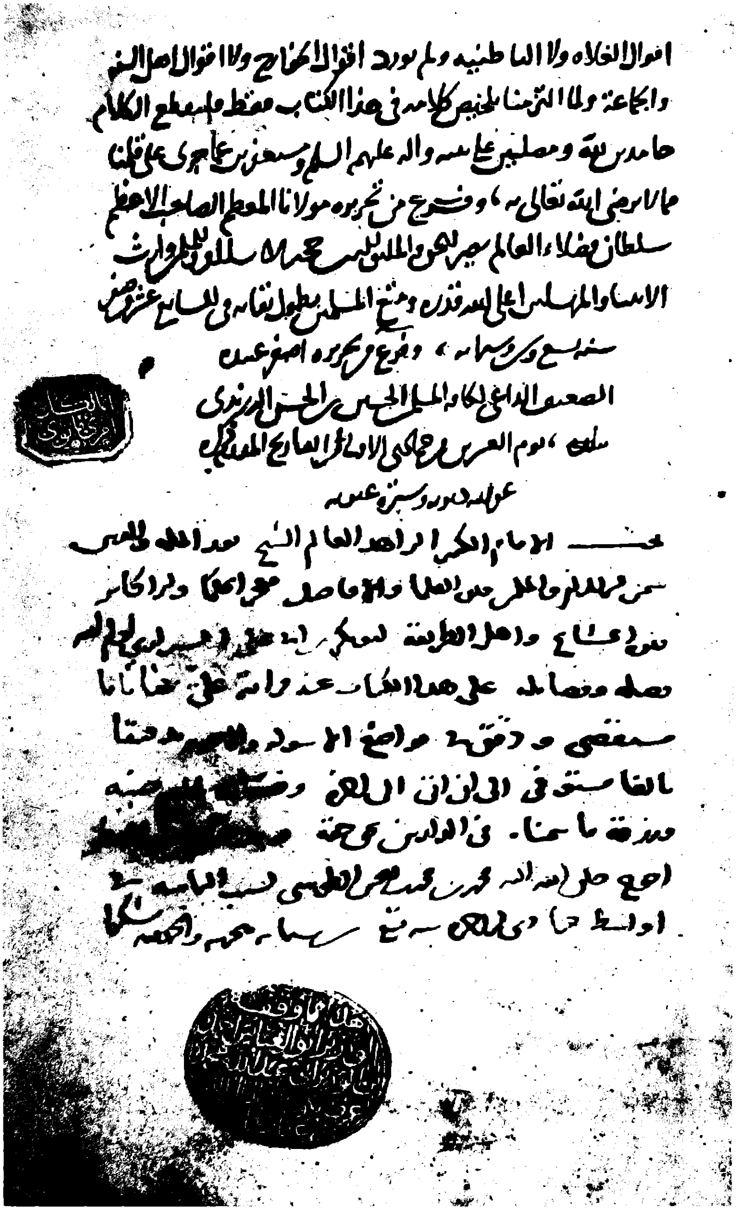
صفحة العنوان من نسخة تر



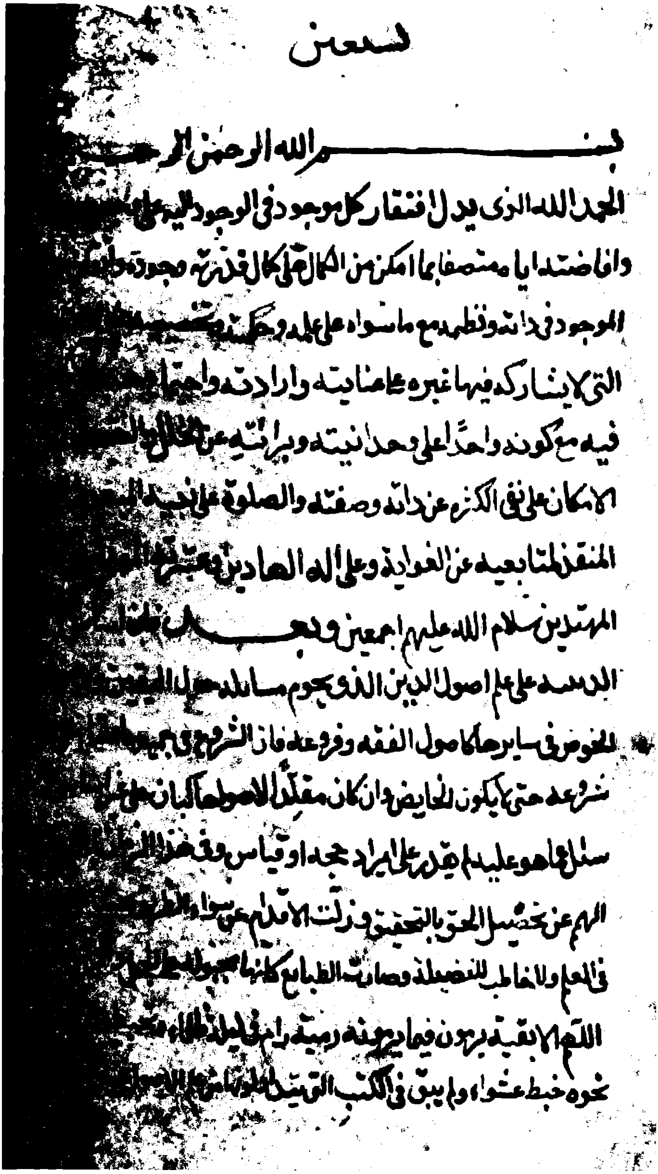
الصفحة الأولى من نسخة تر :



الصفحة الأخيرة من نسخة تر :


اقوال الغلاة ولا الباطنية ولم يورد اقوال الخوارج ولا اقوال اهل السنة
والجماعة ولما التزمنا التخليص لكلامه في هذا الكتاب فقط واستطع الكلام
حامدين لله ومصلين على نبيه واله عليهم السلام ومستغفرين عما جرى على قلمنا
مما لا يرضى الله تعالى به

الصفحة الأولى من نسخة مج ٤



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي يدل افتقار كل موجود في الوجود اليه على [illegible]

وانا صنعد ايا متصفا بما امكن من الكمال على كمال غنيه وجوده [illegible]

الموجود في ذاته ونظمه مع ما سواه على علمه وحكمته [illegible]

التي لا يشاركه فيها غيره على عنايته وارادته واحتياج [illegible]

فيه مع كونه واحدا على وحدانيته وبرائته من [illegible]

الامكان على نفي الكثرة عن ذاته وصفته والصلوة على نبيه [illegible]

المنقذ لمتابعيه عن الغواية وعلى آله الهادين [illegible]

المهتدين سلام الله عليهم اجمعين وبعد [illegible]

[illegible] على علم اصول الدين الذي [illegible]

الخوض في سائرها كاصول الفقه وفروعه فان الشروع في [illegible]

شروعه حتى لا يكون الخائض وان كان مقلدا للاصول [illegible]

[illegible] هو عليه [illegible] او قياس [illegible]

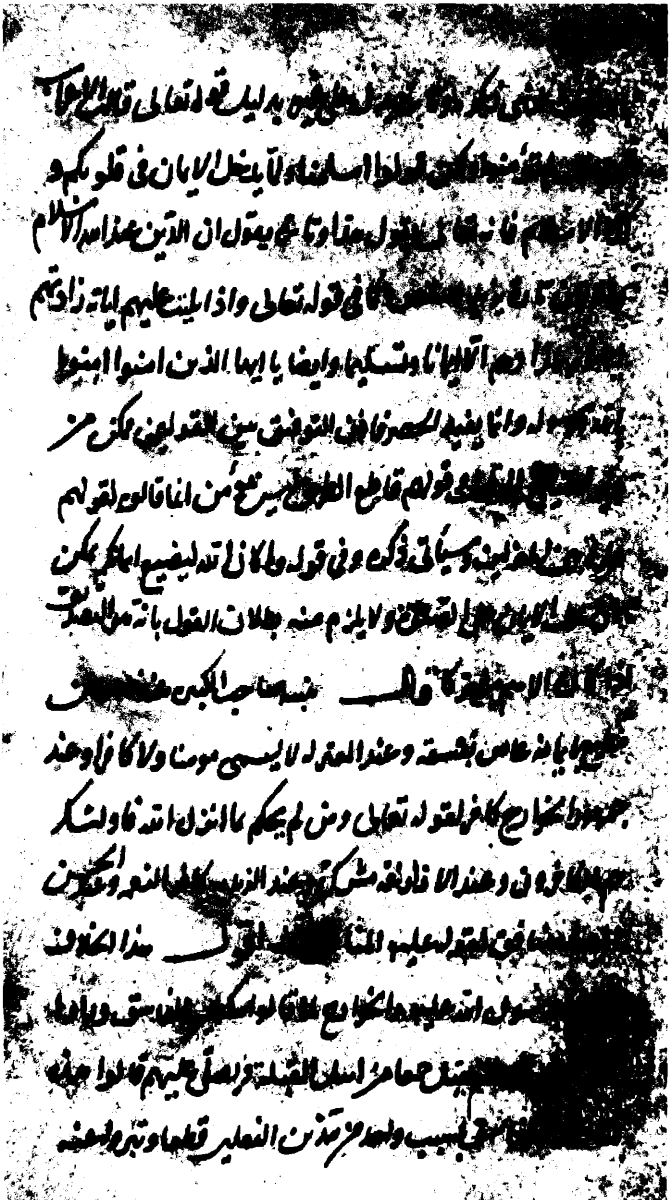
[illegible] عن تحصيل الحق بالتحقيق وزلت الاقدام [illegible]

في العلم ولا خاطب للفضيلة وصارت الطبايع [illegible]

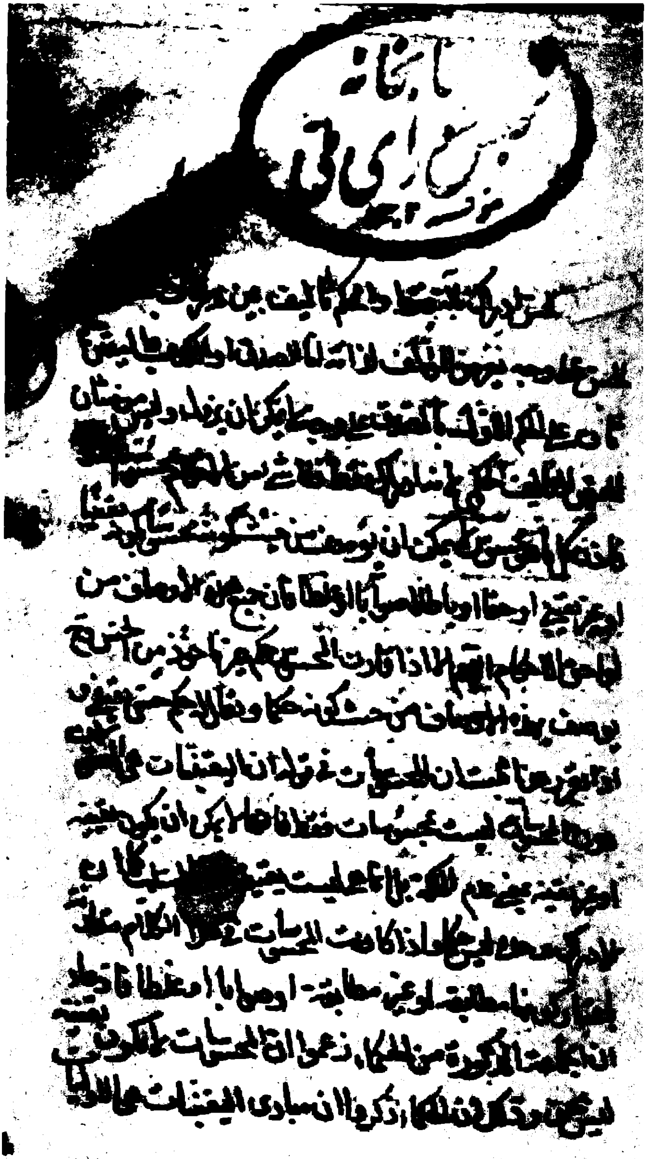
اللهم الا بقية [illegible]

نحوه خبط عشواء ولم يبق في الكتب [illegible]

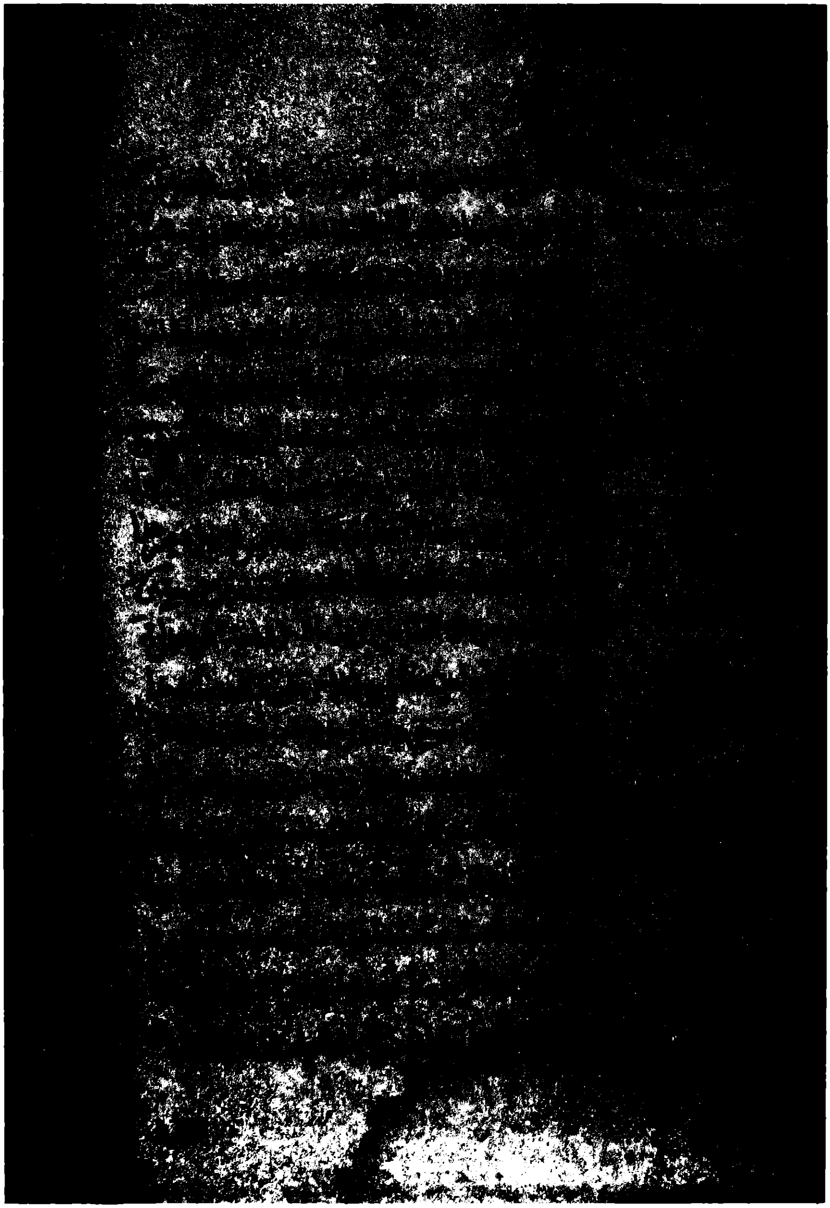
الصفحة الأخيرة من نسخة مج ٤



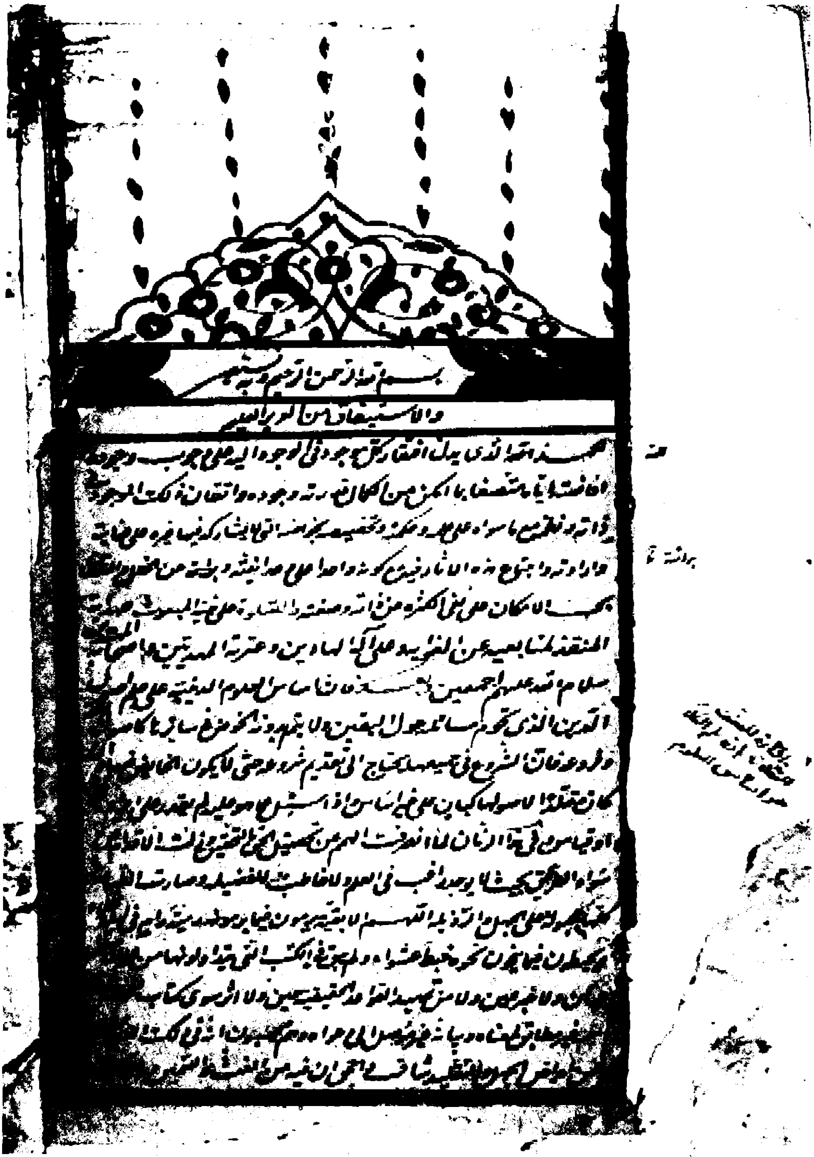
الصفحة الأولى من نسخة مج



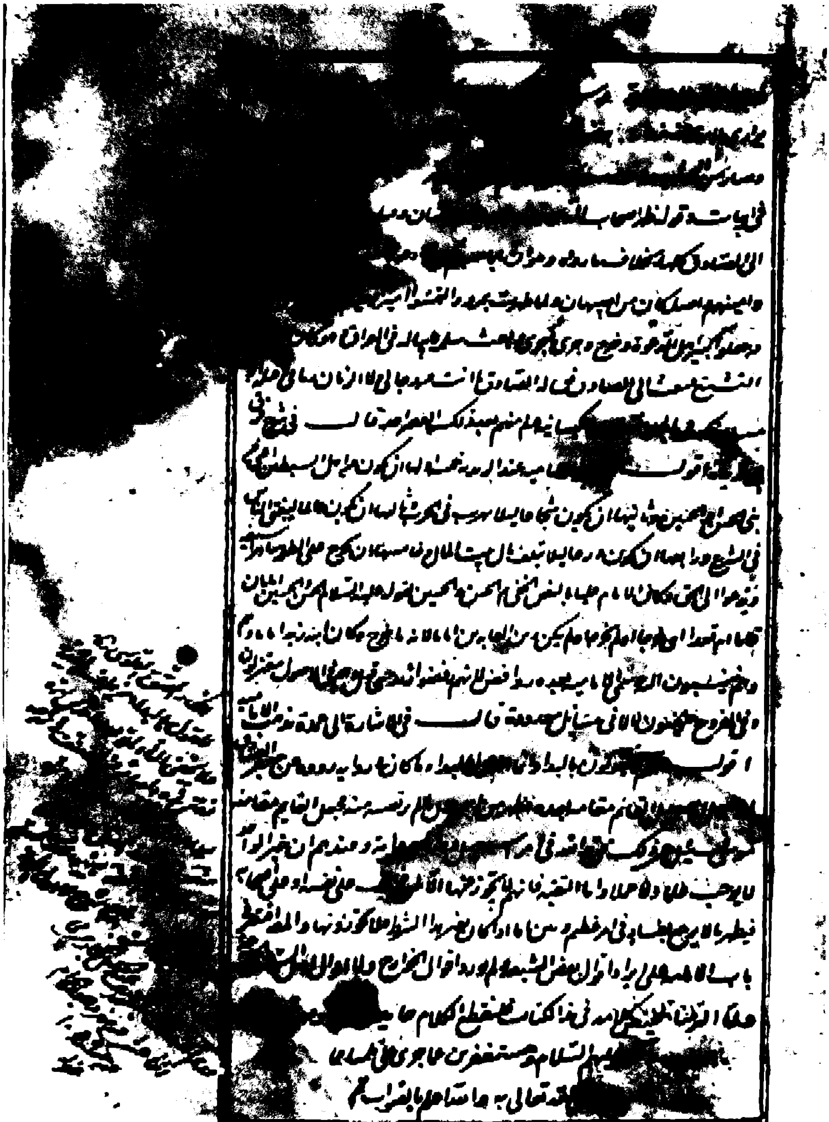
الصفحة الأخيرة من نسخة مج



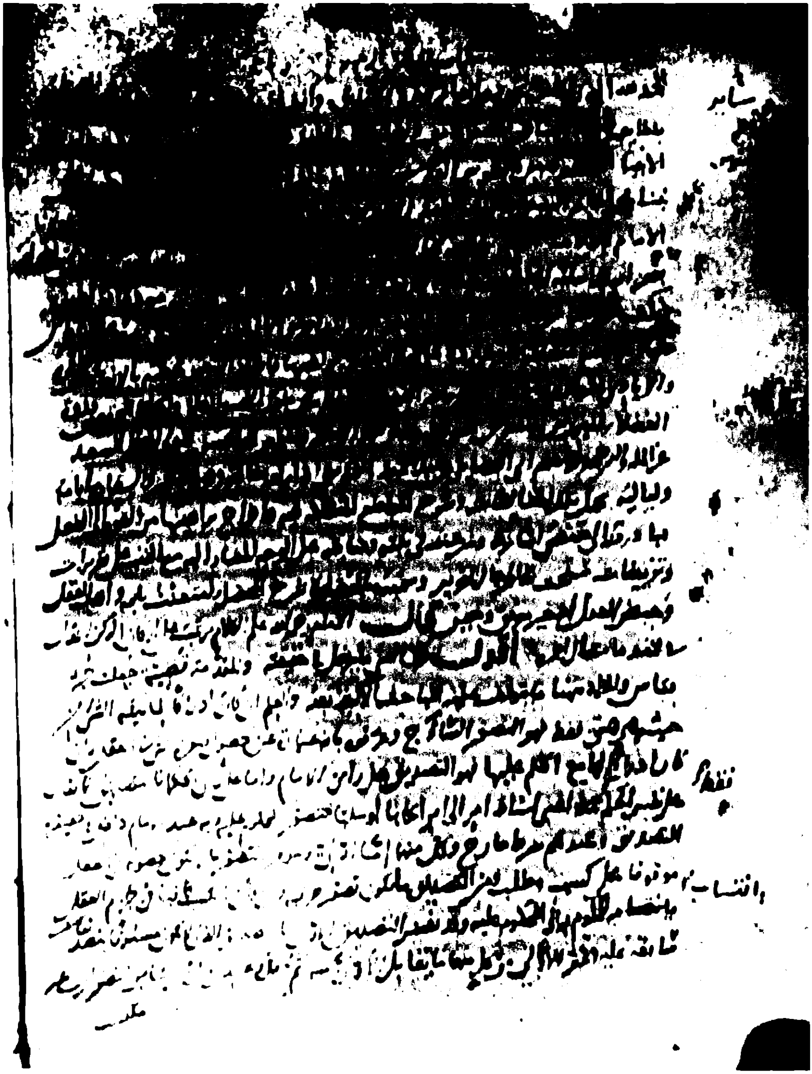
الصفحة الاولى من نسخة مج



الصفحة الأخيرة من نسخة مج



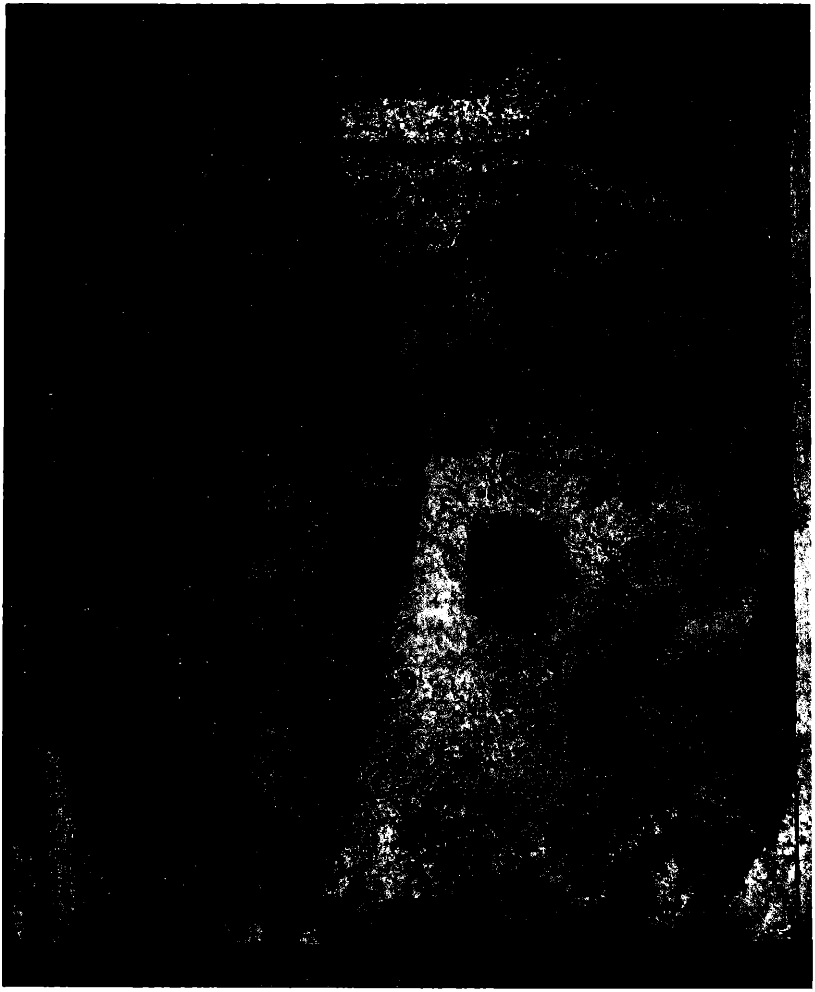
الصفحة الأولى من كتاب المفصل في شرح المحصل



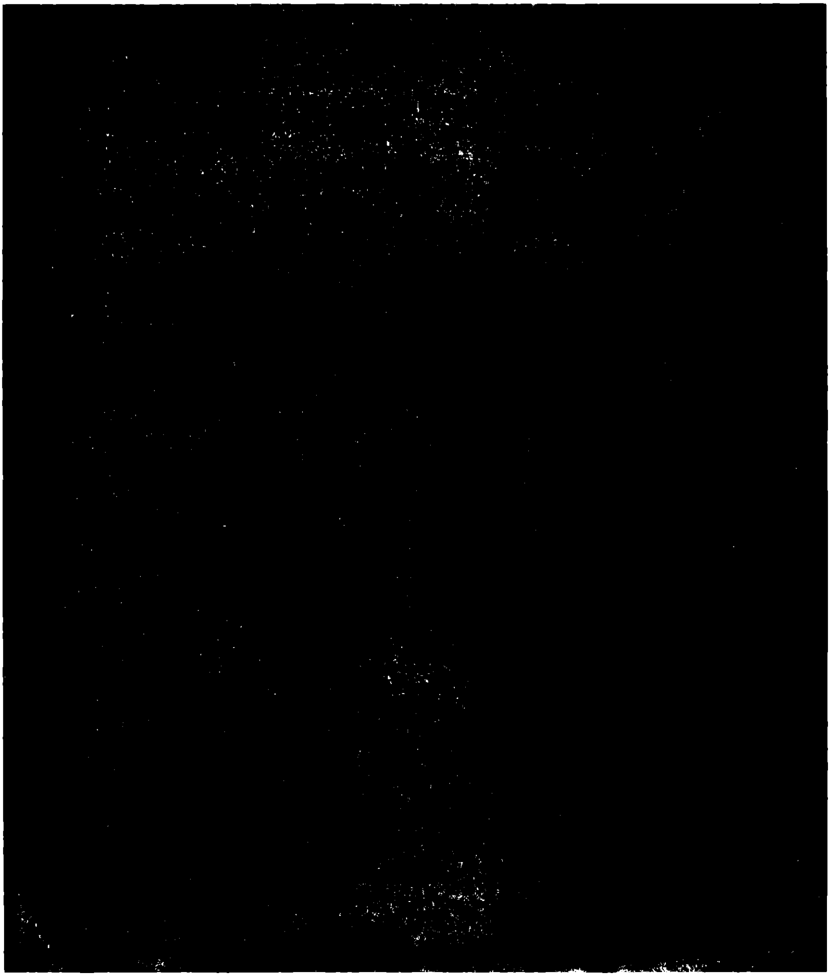
الصفحة الأخيرة من كتاب المفصل في شرح المحصل



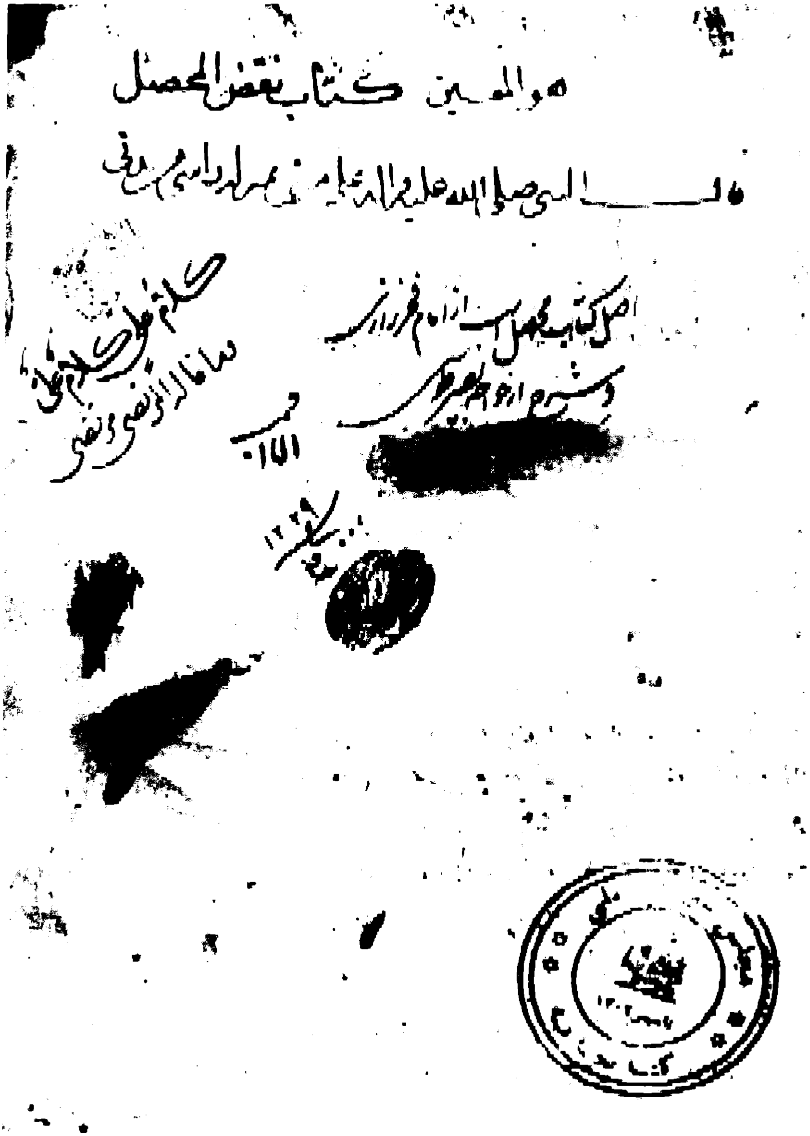
صفحة العنوان من مخطوطة كتاب الملخص لفخر الدين الرازي



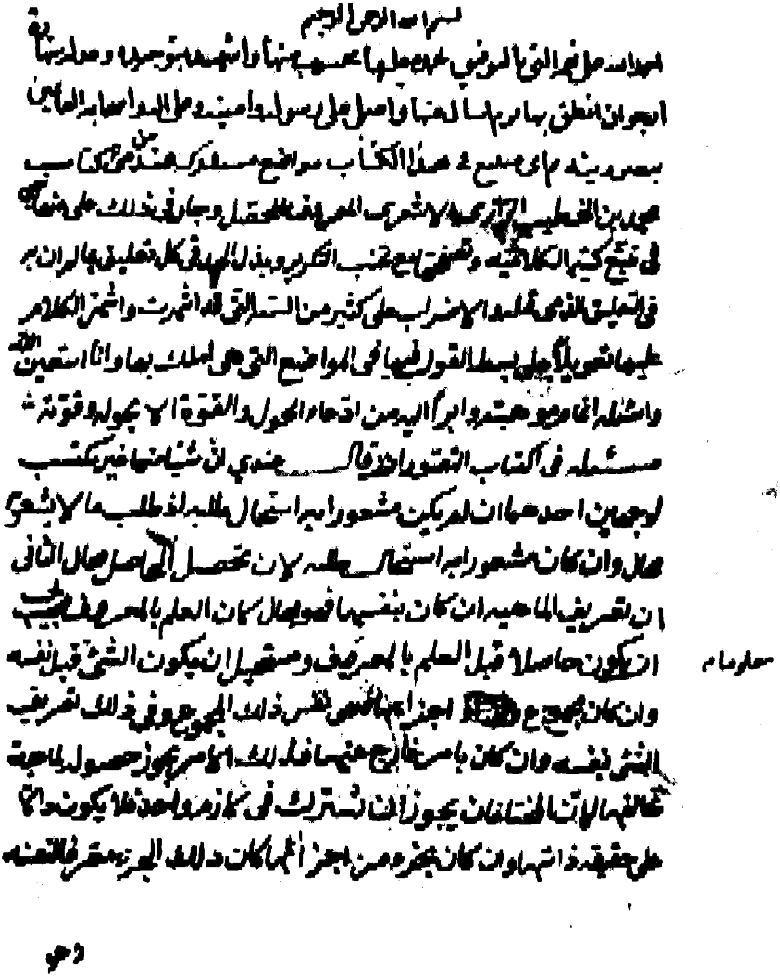
الصفحة الأولى من كتاب الملخص



صفحة العنوان من نقض المحصل (تعليقات ابن أبي الحديد على المحصّل)


هو المعين كتاب نقض المحصل

الصفحة الأولى من نقض المحصل (تعليقات ابن أبي الحديد على المحصل) :



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله على نعمه [illegible] وأشهد بتوحيده [illegible]

[illegible] وأصلي على رسوله [illegible]

[illegible] في هذا الكتاب مواضع [illegible]

محمد بن الخطيب الرازي [illegible] وجاري في ذلك على [illegible]

في [illegible] كتبه الكلامية [illegible] تعليق [illegible]

في التعليق الذي [illegible] على كثير من [illegible] الكلام

عليها [illegible] في المواضع التي [illegible] وأنا أستعين الله

وأسأله [illegible] الحول والقوة إلا [illegible]

مسألة في الكتاب [illegible] عندي أن شيئا منها غير مكتسب

لوجهين أحدهما أن [illegible] مشعورا به [illegible] لا يشعر

محال وإن كان مشعورا به استحال [illegible] لأن تحصيل الحاصل محال الثاني

أن تعريف الماهية إن كان بنفسها فهو محال لأن العلم بالمعرف يجب

أن يكون حاصلا قبل العلم بالمعرف [illegible] أن يكون الشيء قبل نفسه معلوما م

وإن كان [illegible] أجزائها [illegible] ذلك [illegible] تعريف

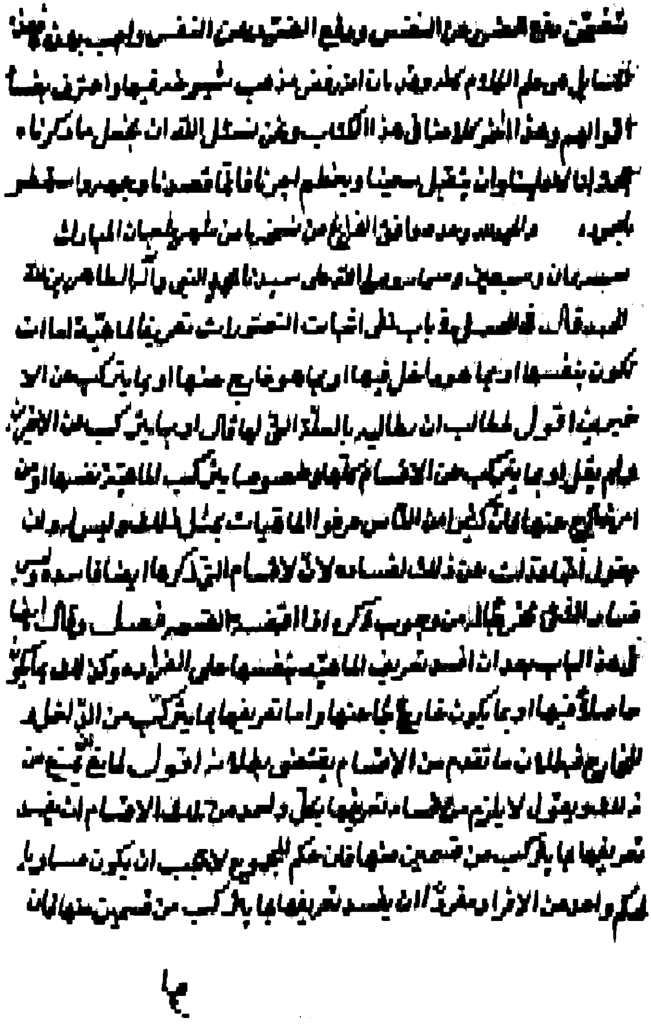
الشيء بنفسه وإن كان بأمر خارج عنها [illegible]

[illegible] المختلفات يجوز أن تشترك في [illegible] فلا يكون [illegible]

على حقيقة ذاتها وإن كان بجزء من أجزائها [illegible]

وهو

الورقة ٩٤ من نقض المحصل (تعليقات ابن أبي الحديد على المحصل)



الصفحة الأخيرة من نقض المحصل (تعليقات ابن أبي الحديد على المحصل)

الكفر هو ان يعلم ضرورة من حال الانسان انه ينكر ما جاء به الرسول سواء كان
الذي جحده معلوما بالنظر او بالضرورة وعلى هذا لا يكفر اكثر اهل القبلة لانا نعلم
بالضرورة اعتقاد كثير من مخالفينا لنفينا وانهم ينكرون مما يعلم بالنظر العقلي
ان الرسول جاء به كالعلم بنفي المعاني القديمة ونفي التجسيم ونفي الرؤية وانه تعالى
لا يظلم ولا يجوز فالوجه اصلاح الكلام على الوجه الاول او على التحقيق الذي حققناه
نحن في اول البحث فهذا ما حضرنا الآن من الزيادات على ما علقناه من الكلام

تمّ

بسم الله الرحمن الرحيم

كَلَّآ إِذَا دُكَّتِ ٱلْأَرْضُ دَكًّا دَكًّا

وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا

وَجِاْىٓءَ يَوْمَئِذٍۭ بِجَهَنَّمَ

يَوْمَئِذٍ يَتَذَكَّرُ ٱلْإِنسَٰنُ وَأَنَّىٰ لَهُ ٱلذِّكْرَىٰ

يَقُولُ يَٰلَيْتَنِى قَدَّمْتُ لِحَيَاتِى

[الفجر : ٢١ـ٢٤]

تلخيص المحصّل

او

نقد المحصّل

لفخر الدين الرازي

تأليف

نصير الدين محمّد بن محمّد الطوسي

قدّس سره

[مقدّمة الشارح]

[تر٢ب] [طو١ب]

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي يدلُّ افتقارُ كلِّ موجود في الوجود إليه على وجوب وُجوده، وإفاضتُه إيَّاه ـ متَّصفاً بما أمكن من الكمال ـ على كمال قدرته وَ جُوده، وإتقانُ ذلك الموجود في ذاته ونظمه مع ما سواه على علمه وحكمته، وتخصيصُه بخواصِّه التي لايشاركه فيها غيره على عنايته وإرادته، واجتماعُ هذه الآثار فيه مع كونه واحداً على وحدانيَّته[1]، وبراءتُه عن الخلل والنقصان بحسب الإمكان على نفي الكثرة عن ذاته وصفته .

والصّلاةُ على نبيِّه المبعوثِ للهداية، المنقذِ لمتابعيه عن الغواية، وعلى آله الهادين وعترته المهديِّين، وأصحابه المهتدين، سلام الله عليهم أجمعين.

وبعد :

فإنَّ أساس العلوم الدينيَّة على علم أُصول الدين، الذي يحوم مسائلُه حولَ اليقين، ولايتمُّ بدونه الخوضُ في سائرها ـكأُصول الفقه وفروعه ـ فإنَّ الشّروع في جميعها محتاج إلى تقديم شروعه، حتَّى لايكون الخائض

---

١) يعني اجتماع هذه المختلفات في موجود واحد بإفاضته تعالى إليه يدل على وحدانية المفيض .

فيها- وإن كان مقلِّداً لأصولها- كبانٍ على غير أساس، وإذا سُئل عمَّا هو عليه لم يقدر على إيراد حجَّة أو قياس .

وفي هذا الزمان لمَّا انصرفت الهممُ عن تحصيل الحقِّ بالتحقيق، وزلَّت الأقدامُ عن سواء الطريق، بحيث لايوجَد راغبٌ في العلم ولاخاطبٌ للفضيلة، وصارت الطباعُ كأنَّها مجبولة على الجهل والرذيلة، اللهمَّ إلا بقيَّة يرمون فيما يرمونه[١] رمية رامٍ في ليلة ظلماء، ويخبطون فيما ينحون نحوه خبط عشواء[٢]، ولم يبق في الكتب التي يتداولونها من علم الأُصول عيانٌ ولاخبر، ولامن تمهيد القواعد الحقيقيَّة عينٌ ولاأثر، سوى كتاب «المحصَّل» الذي اسمُه غير مطابق لمعناه، وبيانُه غير موصل إلى دعواه، وهم يحسَبون أنّه في ذلك العلم كافٍ، وعن أمراض الجهل والتّقليد شافٍ، والحقُّ أنَّ فيه[٣] من الغثِّ والسمين ما لايُحصى، والمعتمِد عليه في إصابة اليقين بطائل لايحظى، بل يجعل طالبَ الحقِّ بنظره[٤] فيه كعطشان يصل الى السّراب، ويصير المتحيِّرُ في الطرق المختلفة آيساً عن الظفر بالصواب .

رأيتُ[٥] أن أكشفَ القناعَ عن وجوه أبكار مخدَّراته، وأُبيِّنَ الخللَ في مكامن شبهاته، [تر٣آ] وأدلَّ على غثِّه وسمينه، وأُبيِّنَ ما يجب أن يُبحث عنه في[٦] شكّه ويقينه. وإن كان [طو٢آ] قد اجتهد قومٌ من الأفاضل في إيضاحه

---

١) نو : فيما يرومون .

٢) العشواء مؤنث الأعشى، الناقة التي لاتبصر أمامها فتخبط كل شيء بيديها إذا مشت، ويقال : «يخبط خبط عشواء» أي يخطيء ويصيب . مَثَل يُضرب لمن يتصرّف في الأمور على غير بصيرة .

٣) طو : فيه أن .

٤) نو : ينظر . مج٤ : منتظرة .

٥) جزاء قوله في الرقم السابق : «لما انصرفت الهمم» .

٦) نو : من .

وشـرحه، وقـومٌ في نقـض قواعـده وجَرحـه، ولم يجـر أكثـرُهم علـى قاعـدة الإنصاف، ولم تخل بياناتهم عن الميل والاعتساف؛ وأسمِّي الكتابَ بـ«**تلخيص المحصّل**» وأتحف به ـ بعد أن يتمَّ ويتحصَّل ـ عالي مجلس المولى المعظَّم، الصاحب الأعظم، العالم العادل، المنصف الكامل، علاء الحقِّ والدين، بهاء الإسلام والمسلمين، ملك الوزراء في العالمين، صاحب ديوان الممالك، دُستور[1] الشرق والغرب، **عطاء ملك**، ابن الصاحب السعيد، بهاء الدولة والدين، **محمَّد**[2] ـ أعزَّ الله أنصارَه وضاعف اقتدارَه ـ إذ هو في هذا العصر ـ بحمد الله ـ معنيٌّ[3] بالأُمور الدينيَّة لاغير، موفَّقٌ في إحياء معالم كلِّ خير، منفردٌ في اقتناء الكمالات الحقيقيَّة، متخصّص بإفشاء الخيرات الأُخرويَّة. فإن لاحظَه بعين الرضا فذلك هو المبتغى. وإلى الله الرّجعى، والعاقبة لمن اهتدى.

ولأشرعُ فيما أنا بصدده، وأوردُ عبارته[4] أوَّلا، ثمَّ أشتغل[5] بحلِّ عُقده:

---

١) الدُستور: وزير السلطان. فارسي معرّب، وأصل معناه «القاعدة المعمولة بمقتضاها» وأُطلق على الوزير تشبيها له بالقاعدة.

٢) ذكر ترجمة هذا الوزير في المقدمة.

٣) نو: معتنى.

٤) نو، مج٢، مج٤: عباراته.

٥) تر: أشتغل أولا.

[مقدّمة المحصّل]

(١) **قال** :

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله المتعالي بجلال أحديّته عن مشابهة الأعراض والجواهر، المتقدّس بعلوّ صمديّته عن مناسبة الأوهام والخواطر، المتنزّه بسموّ سرمديّته عن مقابلة الأحداق والنواظر، المستغني بكمال قدرته عن معاضدة الأشباه والنظائر[١]، العليم[٢] الذي لايعزب عن علمه[٣] شيء من مستودعات السرائر ومكنونات الضمائر، العظيم الذي غرقت في مطالعة أنوار كبريائه أنظار الأوائل وأفكار الأواخر.

والصّلاة على محمّد المبعوث إلى الأصاغر والأكابر، والشفيع المشفّع في الصغائر والكبائر، وعلى آله وأصحابه ، وسلّم تسليماً .

أمّا بعد:

فقد التمس منّي جمع من أفاضل العلماء وأماثل الحكماء أن أُصنّف لهم مختصراً في علم الكلام، مشتملاً على أحكام الأُصول والقواعد ، دون التّفاريع والزوائد ، فصنّفتُ لهم هذا المختصر[٤]، وسألتُ اللهُ أن يعصمني من الغواية في الرواية ، ويسعدني بالإعانة على الإبانة ، إنّه خير موفّق ومعين .

---

١) طو : والنواظر .

٢) تر، طو : ـ العليم .

٣) طو : علة .

٤) المحصل : + الذي لايحيط بمضمونه إلاالأفراد من أولي الألباب وجمعت فيه محصّل أفكار المتقدمين والمتأخرين من الحكماء والمتكلمين وسمّيته بالمحصّل .

[تر٣ب]

علمُ الكلام مرتّبٌ على أركان(١) :

الركن الأوّل

في المقدَّمات ، وهي ثلاث:

المقدَّمة الأولى في العلوم الأوَّليّة:

[مدرَكاتنا تصوّر أوتصديق]

إذا أدركنا حقيقةً فإمّا أن نعتبرها من حيث هي هي ، من غير حكم عليها - لابالنّفي ولابالإثبات - وهو التصوُّر.

أو نحكمَ عليها بنفي أو إثبات ، [طو٢ب] وهو التصديق .

أقول : خالف المصنّفُ سائرَ الحكماء في التّصديق، فإنّه عنده إدراكٌ مع الحكم، كما أنّ التّصوّر إدراك لا مع الحكم، وعندهم أنّ التّصديق هو الحكم وحده، من غير أن يدخل التّصوّر في مفهومه - دخول الجزء في

١) المحصّل : + أربعة .

الكل"[1] ـ والتّصوّر هو الإدراك السّاذج. وكأنّهم قسَّموا المعاني إلى نفس الإدراك وإلى ما يلحقه، وقسّموا ما يلحقه إلى ما يجعله محتملاً للتّصديق أو التكذيب، وإلى ما لايجعله كذلك ـكالهيآت اللاحقة به في الأمر والنهي والاستفهام والتمنّي وغير ذلك ـ وسمُّوا القسمين الأوّلين بـ«العلم»[2].

وضمير «هو» في لفظ المصنّف في قوله «و هو التّصديق» يرجع إلى مصدر «أدركنا» كما هو في لفظه : «و هو التّصور» ولايجوز أن يرجع إلى مصدر «نحكم» في قوله : «أو نحكم عليها» لأنّ ذلك يقتضي كون التّصديق هو الحكم وحده .

---

١) قال شارح الرسالة الشمسية (ص٣٥) : فلو قلنا : «إن الحكم إدراك» يكون التصديق بمجموع التصورات الأربعة وهو تصور المحكوم عليه وتصور المحكوم به وتصورالنسبة الحكمية والتصور الذي هو الحكم، وإن قلنا : «إنه ليس بإدراك» يكون التصديق بمجموع التصورات الثلاثة والحكم، هذا على رأي الإمام (الفخر الرازي) وأما على رأي الحكماء فالتصديق هوالحكم فقط.
والفرق بينهما من وجوه :
أحدها : أنّ التصديق بسيط على مذهب الحكماء، ومركّب على رأي الإمام .
وثانيها : أنّ تصوّر الطرفين والنسبة شرط للتصديق خارج عنه على قولهم، وشطره الداخل فيه على قوله .
وثالثها : أنّ الحكم نفس التصديق على زعمهم وجزؤه الداخل على زعمه .

٢) قال شارح الشمسية (ص٤٢) : إنّ الحضور الذهنيّ مطلقاً هوالعلم، والتصوّر إمّا أن يعتبر «بشرط شيء» ـ أي الحكم ـ ويقال له التصديق، أو «بشرط لاشيء» ـ أي عدم الحكم ـ ويقال له التصوّر الساذج، أو «لابشرط شيء» وهو مطلق التصوّر؛ فالمقابل للتصديق هو «التصوّر بشرط لاشيء» والمعتبر في التصديق ـ شرطاً أوشطراً ـ هو«التصوّر لابشرط شيء» .

(٢) **قال :**

القول في التصوُّرات

[اعتقاد الماتن بأنَّ عموم التصوّرات غير مكتسب، و ردّ الشارح له]

وعندي أن شيئاً منها غير مكتسب ، لوجهين[١].

أقول : هذه الصيغة توهم جزئيّة[٢] الحكم ومراده كليّته[٣]، مثل ما يقتضي دخول حرف السلب على النكرة .

(٣) **قال :**

الأوّل: إنّ المطلوب إن لم يكن مشعوراً به استحال طلبُه - لأنّ ما لاشعور به ألبتّة لاتصير النّفس طالبة له — و إن كان مشعوراً به استحال طلبه ، لأنّ تحصيل الحاصل محال .

فإن قلت: هو مشعورٌ به من وجه ، دون وجه .

قلت: فالوجه المشعور به غير ما هو غير مشعور به . والأوّل لايمكن طلبه لحصوله ، والثاني لايمكن لكونه غير مشعور به مطلقاً .

---

١) راجع شرح المواقف : ٩٩/١، المقصد الثالث من المرصد الثالث من الموقف الأول . شرح المقاصد : ٢٠٢/١، المبحث الثاني من الفصل الثاني من المقصد الأول .

٢) طو : جزئه .

٣) يذكر أن عبارة المصنف معقّد، فقوله «شيئا منها غير مكتسب» يتوهّم منه أنه يعني أنّ بعض التصورات غير مكتسب، والحال أنه يريد أن يبين أنّ كل التصورات غير مكتسب، والأولى أن يعبر : «لاشيء منها بمكتسب» . راجع ما سيجيء من المتن رقم (١٠) .

أقول : في هذا الكلام مغالطةٌ صريحةٌ، فإنّ المطلوب ليس هو أحد الوجهين المتغايرين، بل هو الشيء الذي له وجهان . وذلك الشيء ليس بمشعور به مطلقاً وليس غير مشعور به مطلقاً، بل هو قسم ثالث، وسيصرِّح هو أيضاً بذلك في تقسيم المحدثات في مسألة[1] «إنّ المعلوم على سبيل الإجمال معلوم من وجه ومجهول من وجه» عند قوله[2] :[تر٤آ] «الوجهان مجتمعان في شيء ثالث» ولم يقم هاهنا حجَّة على امتناع طلب ما يكون من هذا القبيل، إنّما بيّن امتناع القسمين الأوّلين فقط.

(٤) **قال:**

الثّاني: إنّ تعريف الماهيّة إمّا أن يكون بنفسها أو بما هو داخل فيها أو بما هو خارج عنها أو بما يتركّب من الأخيرين[3].

أمّا تعريفها بنفسها فمحال؛ لأنّ المعرِّف معلوم قبل المعرَّف . فلو عرَّفنا الشّيء بنفسه لزم تقدّم العلم به على العلم به ، وهو محال .

وأمّا [طو٣آ] تعريفها بالأمور الدّاخلة فيها، فمحال ؛ لأنّ تعريفها إمّا أن يكون بمجموع تلك الأمور، وهو باطل ؛ لأنّه نفس ذلك المجموع ، فتعريفها بذلك المجموع تعريف الشّيء بنفسه ، وهو محال .

أقول : قوله : «إنّ مجموع أجزاء الماهيّة هو نفس الماهيّة» ليس

---

١) طو : + في .
٢) راجع الرقم ٢١٩ .
٣) المحصل : من القسمين الأخيرين .

بصحيح؛ لأنّ الجزء متقدّم على الكلّ بالطّبع. والأشياء التي كلّ واحد منها متقدّم على شيءٍ متأخّرٍ عنها، يمتنع أن تكون نفس المتأخّر، ويجوز أن تصير عند الاجتماع ماهيّة هي المتأخّرة، فيتحصّل معرفتها بها، كما أنّ العلمَ بالجنس وبالفصل وبالتركيب التقييديّ متقدّمٌ على العلم بالجنس المقيَّد بالفصل، وهي أجزاؤه[1]، وبها يحصل العلم به .

(٥) **قال:**

أو ببعض أجزائها ، وهو محال ؛ لأنّ تعريف الماهيّة المركّبة لايمكن إلا بواسطة تعريف أجزائها .

أقول : لو قال : «تعريف الماهيّة المركّبة لايمكن إلا بواسطة معرفة أجزائها» لكان أصوب، إذ من الجائز أن تكون الأجزاء غير محتاجة إلى التّعريف .

(٦) **قال** :

ولو كان جزء من الماهيّة [معرِّفا لها لكان ذلك الجزء][2] معرِّفاً لجميع أجزاء الماهيّة ، فيكون ذلك الجزء معرِّفاً لنفسه ، وهو محال .

أقول : هذا دعوى غير صحيح لم يقم عليه حجّة؛ فإنَّ من الجائز أن

---

١) أي الجنس والفصل والتركيب التقييدي أجزاء الجنس المقيّد بالفصل .

٢) إضافة من المحصل .

تكون الأجزاء كلّها أو بعضها معرِّفاً للماهيّة، ولايلزم منه[١] أن يكون معرِّفاً لجميع أجزاء الماهيّة حتى لنفسه؛ فإنّا بيّنّا أنّ الماهيّة مغايرة للأجزاء كلّها، وإنّما وقع هذا الغلط من عدم التّمييز بين الماهيّة وبين أجزائها كلّها .

(٧) **قال** :

ولسائر[٢] الأجزاء ، وذلك يقتضي كون الشيء معرِّفاً لما كان خارجاً عنه ، وذلك هو القسم الثالث ، وهو محال ؛ لأنّ الماهيّات المختلفة يجوز اشتراكها في لازم واحد . و إذا كان كذلك فالوصف الخارجيّ لايفيد تعريف ماهيّة الموصوف إلا إذا عُرف أنّ ذلك الموصوف[٣] [تر٤ب] هو الموصوف به ، دون كلّ ما عداه . لكنّ العلم بهذا يتوقّف على تصوّر ذلك الموصوف وعلى تصوّر كلّ ما عداه ، وذلك محال .

أمّا الأوّل فلأنّه يلزم منه[٤] الدّور ، وأمّا الثاني فلأنّه يقتضي تقدّم تصوّر جميع الماهيّات التي لانهاية لها[٥] على سبيل التّفصيل .

أقول : تعريف الموصوف يتوقّف على كون الوصف المعرِّف بحيث ينتقل الذّهن من تصوّره إلى تصوّر ماهيّة الموصوف، لا على العلم [طو٣ب] بكون ذلك الوصف كذلك، حتّى يلزم المحال الذي ذكره .

---

١) طو : فيه .

٢) عطف على قوله في الرقم السابق : «معرفا لنفسه» وقوله «وهومحال» جملة معترضة .

٣) تر : ـ الموصوف .

٤) طو : فيه .

٥) المحصل : + دفعة واحدة .

وأمّا كون الموصوف هو الموصوف بذلك الوصف دون كلّ ما عداه، يقتضي كون الوصف إمّا مساوياً للموصوف وإمّا أخصّ منه. والأوّل كالضّاحك للإنسان، والثّاني كالكاتب له . وعلى التّقديرين يكون الوصف ملزوماً والموصوف لازماً، واللزوم إن كان عقلياً انتقل العقل من تصوّر الملزوم إلى تصوّر اللازم، فيحصل التّعريف، ولايكون العلم باللزوم شرطاً في الانتقال، فلايلزم ذلك المحال .

والتّعريف في الأوّل[١] يكون مطّرداً منعكساً، وفي الثاني[٢] مطّرداً غير منعكس.

والذي ذكره «من كون الوصف لازماً للماهيّات المختلفة على سبيل الاشتراك» لايحصل التّعريف به . وإن جُعل معرِّفاً كان التّعريف منعكساً غير مطّرد[٣].

(٨) **قال** :

وأمّا تعريفها بما يتركّب من الدّاخل والخارج ، فبطلان ما تقدّم من الأقسام[٤] يقتضي بطلانه .

---

١) يعني إذا كان الوصف مساويا للموصوف ـ كالضاحك وصفا للإنسان ـ يكون التعريف مطردا ومنعكسا، فكل ضاحك إنسان وكل إنسان ضاحك .

٢) يعني إذا كان الوصف أخص من الموصوف ـ كالكاتب وصفا للإنسان ـ فيكون التعريف مطردا غير منعكس، فكل كاتب إنسان وليس كل إنسان بكاتب .

٣) كتعريف الإنسان بالماشي، فكل إنسان ماش وليس كل ماش بإنسان .

٤) أي ما ذكر من بطلان كون تعريف الماهية بما هو داخل فيها وكذا ما هوخارج عنها يبطل أيضا إمكان كون التعريف بالمركب منهما .

أقول : هذا الكلام يقتضي وجوب كون كلّ واحد من أجزاء المعرِّف معرِّفا، وامتناع أن يكون للمجموع أثرٌ غير ما يكون لكلّ واحد من أجزائه، وبطلانه ظاهر[1].

(٩) **قال** :

لايقال: فنحن نجد النّفس طالبة لتصوّر ماهيّة الملَك والرّوح ، فما قولك فيه ؟

لأنّا نقول : ذاك إمّا طلب تفسير اللفظ أو طلب البرهان على وجود المتصوَّر، وكلاهما تصديق .

أقول : إنّا نعرف تفسير لفظ الرّوح، ونعلم يقيناً وجوده [تر٥آ] في كلّ ذي روح، ونجد العلماء يتخالفون في ماهيّته ـ كما سيذكره هو نفسه ـ وليس ما يطلب منه أحد التّصديقين اللذين ذكرهما. وكذلك كثير من الأشياء نعلم تفسير لفظه ونحسّ بوجوده أو نعلم وجوده قطعاً، ويكون مع ذلك تصوّر ماهيّته متعذّراً على كثير من النّاس. كالحركة والزّمان والمكان، وغيرها.

(١٠) **قال** :

تنبيه [قول الماتن أنّ التصوّرات أربعة أقسام كلها غير مكتسب ونقد الشارح له]

ظهر أنّ الإنسان لايمكنه أن يتصوّر إلا ما أدركه بحسّه أو وجده من فطرة

---

١) أضيف هنا في نو : «فإن قيل : المجموع من حيث هو مجموع غيرالأجزاء، وهو خارج عن الماهيّة. أجيب : بما مرّ من جواز كون الخارج معرّفاً» . وهذه الإضافة ليست في سائر النسخ .

النّفس – كالألم و اللذّة - أو من بديهة العقل - كتصوّر الوجود و الوحدة والكثرة - أو ما يركّبه العقل أو الخيال من هذه الأقسام. وأمّا ما عداه فلايتصوّر ألبتّة ، والاستقراء يحقّقه .

أقول : ما يركّبه الخيال كتصوّر جبل من ياقوت أو إنسان يطير. وما يركّبه العقل كالحيوان النّاطق أو الموجود [طو٤آ] الواحد . وما يركّبانه معاً كالسّواد الواحد والحرارة الكليّة . والحدود ممّا يركّبه العقل .

واعترف هاهنا بتصوّر المركّب الذي يُركّبه العقل، ولايراد بالتّصوّر المكتسب غير نوع من ذلك . فقوله هاهنا[١] مناقض لمذهبه في التّصوّرات .

ثمّ إنّ اكثر الأجناس العالية ممّا لايدرك بالحسّ ولابالوجدان ولابالبديهة ولابالتركيب العقلي، فإنّها بسائط في العقل، و قد يتصوّر بالرّسوم وبتحليل ما يتصوَّر من أنواعها إليها[٢].

(١١) **قال** :

تفريع [لابد للإنسان أن يكون له تصوّرات غير مكتسبة]

القائلون بأنّ التّصوّر قد يكون مكتسباً اتّفقوا على أنّه ليس كلّه كذلك ، و إلا لزم الدّور أو التّسلسل[٣]. بل لابدّ من تصوّرات غنيّة عن الاكتساب .

ثمّ إنّ الضابط أنّ كلّ تصوّر يتوقّف عليه تصديق غير مكتسب فهو

---

١) مج٤ : هنا . تر : هذا .

٢) هذا رد أخر على اعتقاد الماتن بأن التصور لا يكون كسبيا .

٣) أضيف في بعض نسخ المحصل : وهما محالان .

غيرمكتسب . أمّا الذي يتوقّف عليه تصديق مكتسب فقد يكون مكتسباً وقد لايكون. واتّفقوا على أنّه لايمكن أن يكون الكاسبُ نفسَ المكتسب .

أقول : قوله «كلّ تصوّر يتوقّف عليه [تره ب] تصديق غير مكتسب فهو غير مكتسب» إنّما يصحّ على مذهبه، وهو أنّ التّصديق عبارة عن التّصوّرات مع الحكم. ولايصحّ على قول من يقول : «أنّه هو الحكم وحده» فإنّ كثيراً من التّصديقات البديهيّة ـ أعني الأحكام المجرّدة عن التّصوّرات ـ تتوقّف على تصوّرات غير بديهيّة، كقولنا : «كلّ عدد إمّا أوّل، وإمّا مركّب»[1].

(١٢) **قال** :

الحدّ والرسم ، والتامّ والناقص منهما]

بل إن كان مجموع أجزائه فهو الحدّ التامّ، أو بعض أجزائه المساوية له وهو الحدّ الناقص ، أو الأمر الخارجي وحده وهو الرّسم النّاقص ، أو ما يتركّب من الدّاخل والخارج ، وهو الرّسم التّامّ.

أقول : المشهور عند الحكماء أنّ الرسم التّامّ هو الذي يميّز الشيء عن جميع ما عداه. والرّسم النّاقص هو الذي يميّزه عن بعض ما عداه . واصطلاحه هذا بخلاف ذلك[2].

---

١) العدد الأول ما لايعدّه غير الواحد، كالثلاثة والخمسة والسبعة. والمركب بخلافه كالأربعة، فإنه يعده الاثنين. فمعرفة العدد الأول والمركب غير بديهي، وبعد معرفتهما التصديق بأن العدد إما أول أو مركب بديهي .

٢) الرسم التام قول مؤلّف من جنس شيء وأعراضه اللازمة له حتى يساويه والرسم مطلقا هوقول☚

(١٣) **قال :**

تذنيبات [ما يمكن تعريفه أو التعريف به وما لايمكن]

الأول: البسيط الذي لايتركّب عنه غيره لايعرَّف ولايعرَّف به . والمركّب الذي

☚ يعرّف الشيء تعريفا غير ذاتي ولكنه خاصّ أو قول مميّز للشيء عمّا سواه لا بالذات . (رسائل ابن سينا : ٨٦، رسالة الحدود) .

قال شارح الرسالة الشمسية (٢١٤) : «الرسم التامّ ما يتركّب من الجنس القريب والخاصّة ... والرسم الناقص ما يكون بالخاصّة وحدها أو بها وبالجنس البعيد» .

وقال الشيخ في الإشارات (شرح الإشارات : ١٠٢) : «إشارة إلى الرسم : وأما إذا عرِّف الشيء بقول مؤلف من أعراضه وخواصه التي تختص جملتها بالاجتماع فقد عرّف ذلك الشيء برسمه» .

وقال الشارح : «أقول : ما ذكره الشيخ رسم للرسم، وحدّه أن يقال هو قول مؤلف من محمولات لاتكون ذاتيّة بأجمعها، أو لاتكون على ترتيبها الواجب، يراد به تعريف الشيء، والرسم منه تامّ يفيد التمييز عن كل ما يغاير المرسوم، ومنه ناقص يفيد التمييز عن بعض ما يغايره، وقيل : التام هو الذي يشتمل على الذاتيات والعرضيات، والناقص ما اقتصر فيه على العرضيات، وأيضا منه جيّد يساوي المرسوم ويكون أبين منه، ومنه رديء وهو ما يخالفه، فمن شرائط الجودة المساواة للمرسوم لئلايتناول ما ليس منه أو تخلى عما هو منه، وربما لم يكن كلّ واحد من العرضيات متساويا واجتمع منها ما يكون مساويا فيصير رسما، كما يقال مثلا في رسم الخفّاش : «إنه الطائر الولود» و قول الشيخ : «التي تختص جملتها بالاجتماع» إشارة إلى هذا المعنى.

والإشكال الذي أورده الفاضل الشارح ـ وهو أنّ مساواة اللازم الواقع في الرسم لملزومه لاتعرف إلا بعد معرفة الملزوم، فيكون معرفة الملزوم به دورا ـ لاينحل بما ادّعى حله به وهو قوله : «يقيد اللوازم الغير المساوية بعضها ببعض حتى تركب منها ما يكون مساويا ويعرف به ولايلزم الدور» . فإن الإشكال في كيفية معرفة كون المجموع مساويا بحاله. وحله أن يقال : المساواة في نفس الأمر هي غير العلم بالمساواة، والشرط في انتقال الذهن عن اللازم المساوي إلى الملزوم هو المساواة في نفس الأمر، لا العلم بها، فإذا نظر الباحث عن الشيء فيما يكشفه من لوازمه وعوارضه ـ مساوية كانت أو غير مساوية، مفردة أو مركبة و واصلة بعضها إلى ذلك الشيء ـ علم بعد ذلك أنه كان مساويا له ولايلزم الدور .

ثم إنه يعرف غيره بما يعرف مساواته ولايحتاج ذلك الغير أيضا إلى تقدم العلم بالمساواة» .

يتركّب عنه غيره يعرَّف ويعرَّف به . والمركّب الذي لايتركّب عنه غيره يعرَّف ولايعرَّف به . والبسيط الذي يتركّب عنه غيره لايعرَّف ويعرَّف به .

والمراد من هذه التقسيمات التعريفات الحدِّيّة .

أقول : يورد في أمثلتها : واجب الوجود والحيوان والإنسان والجوهر.

(١٤) **قال** :

[ما يجب الاحتراز عنه في التعريف]

الثاني : يجب الاحتراز عن تعريف الشّيء بما هو مثله وبالأخفى وعن تعريف الشّيء بنفسه وبما لايعرّف إلابه إمّا بمرتبة واحدة أو بمراتب .

أقول : [طو٤ب] قيل في مثال «تعريف الشّيء بما هو مثله» : تعريف الزّوج بأنّه «ماليس بفرد» وهذا بالحقيقة تعريف بما هو أخفى أو تعريف دوريّ؛ لأنّ الأعدام تُعرف بالملكات، وهاهنا تفسير الفرد «أنّه ليس بمنقسم بعددين متساويين» ومعناه أنّه ليس بزوج، فليس هذا التّعريف بما هو مثله. والمثال المطابق تعريف الأب بـ«مَن له ابن».

ويوردون في مثال «التّعريف بالأخفى» تعريف النّار بأنّه «أسطقس شبيه بالنّفس» .

وفي «تعريف الشّيء بنفسه» تعريف الإنسان بـ«أنّه حيوان بشريّ».

وبـ«ما لايعرَّف إلا به بمرتبة[1]» تعريف الكيفيّة بـ«ما به تقع المشابهة[2]».

---

١) نو : + واحدة .

٢) طو : أضيف فوق الخط : واللامشابهة .

وقد تعرف المشابهة [تر٦٦آ] بأنّه اتّفاق في الكيفيّة .

وفي «ما لايعرف إلا به بمراتب» تعريف الاثنين بـ«أنّه زوج أوّل» فإنَّ الزّوج يعرَّف بأنّه منقسم بمتساويين، والمتساويين بأنّهما شيئان يلحقهما نوع واحد أخير من الكميّات. ولابدّ من أن تؤخذ الاثنينيّة في حدّ الشّيئين .

(١٥) **قال** :

[تقديم الأعم على الأخصّ في التعريف]

الثالث : يجب تقديم[١] الأعمّ على الأخصّ ؛ لأنّ الأعمّ أعرف ، وتقديم الأعرف أولى .

أقول : الأولويّة لاتوجب الوجوب ولاتنافيه، فدليله غير مثبِت لدعواه، وإنّما يجب تقديم الأعمّ في الحدود التامّة، لاغير؛ لأنّ الأعمّ فيها هو الجنس، وهو يدلّ على شيء مبهم يحصّله الأخصّ الذي هو الفصل .

ومن تقديم الأخصِّ على الأعمّ يختلّ الجزء الصّوريّ من الحدّ، فلايكون تامّاً مشتملاً على جميع الأجزاء .

أمّا في غير الحدّ التّامّ فتقديم الأعرف أولى وليس بواجب .

---

١) المحصل نسخة : + الجزء .

(١٦) **قال :**

القول في التصديقات

[قول المؤلف في اليقينيّات ونقد الشارح له]

وهي ليست بأسرها بديهيّة - وهو بديهيّ[١] – ولانظريّة ؛ و إلا لدار أو تسلسل ، وهما محالان ، بل لابدّ من الانتهاء إلى ما يكون غنيّاً عن الاكتساب ، وما هو إلا الحسّيّات - كالعلم بأنّ الشّمس مضيئة والنّار حارّة - أو الوجدانيّات - كعلم كلّ أحد بجوعه وشبعه - وهي قليلة النفع ، لأنّها غير مشتركة[٢]، أو البديهيّات - كالعلم بأنّ النّفي و الإثبات لايجتمعان [ولايرتفعان[٣]].

وفي هذا الموقف صار أهل العالم فِرَقاً أربعة :

الفرقة الأُولى : المعترفون بالحسِّيّات والبديهيّات - وهم الأكثرون .

الفرقة الثانية : القادحون في الحسِّيّات فقطّ[٤]. زعم أفلاطون وأرسطاطاليس

١) أي معرفة أن كلها ليست بديهيةً بديهيةٌ لاتحتاج إلى الدليل .

٢) أي وجدانها مختصّ بصاحبها ولايمكن إراءتها .

٣) إضافة من المحصل .

٤) هامش طو : كأفلاطون وارسطاطاليس وبطلميوس، لا على أن الحسّ ساقط عن الاعتبار بالكلية، بل لأنه يصيب تارة ويخطئ أُخرى، فلايعتمد على حكمه، بل لابد من حاكم آخر فوقه وهو العقل .

وبطلميوس[١] وجالينوس[٢] أنّ اليقينيّات هي المعقولات، لا المحسوسات.

أقول: الحسّ إدراك بآلة [طو٥آ] فقطّ.

والحكم تأليف بين مدركات بالحسّ أو بغير الحسّ على وجه يعرض للمؤلّف لذاته إمّا الصّدق أو الكذب.

واليقين حكمٌ ثانٍ على الحكم الأوّل بالصّدق، على وجه لايمكن أن يزول. وليس من شأن الحسّ التأليف الحكميّ، لأنّه إدراك[٣] فقطّ، فلاشيء من الأحكام بمحسوسة أصلاً. فإذن كلّ ما هو محسوس لايمكن أن يوصف - من حيث كونه [تر٦ب] محسوساً - بكونه يقينيّاً أو غير يقينيّ، أو حقّاً أو باطلاً، أو صواباً أو غلطاً، فإنّ جميع هذه الأوصاف من لواحق الأحكام، اللهمَّ إلا إذا قارن المحسوسَ حكمٌ غير مأخوذ من الحسّ، وحينئذ يوصف بهذه الأوصاف من حيث كونه حكماً، ويقال له: «حكم حسيّ يقينيّ» أو «غير يقينيّ».

وإذا تقرّر هذا ثبت أنّ المحسوسات في قوله: «إنّ اليقينيّات هي المعقولات لا المحسوسات» ليست بمحسوسات فقطّ، فإنّها لايمكن أن تكون

---

١) بطلميوس من أكبر علماء الهيأة وجغرافيا في القرن الثاني الميلادي، ولد في مصر ومن أشهر تأليفاته كتاب المجسطي - الذي كان من زمان تأليفه إلى زمان ظهور كپرنيك وإبطاله القول بسكون الأرض ومركزيتها للعالم - أهم كتاب في الهيأة. (راجع تفصيل الكلام حول بطلميوس في دائرة المعارف بزرگ اسلامى: ٢٥١/١٢-٢٦٩، بطلميوس).

٢) جالينوس طبيب وفيلسوف يوناني معروف، ولد في (١٢٩ م) هو بعد البقراط أكبر طبيب ومحقق بين القدماء فيما يتعلق بوظائف الأعضاء والأدوية والمعالجات (مقدمه تاريخ علم: ٢٩٧/١) وله آراء خاصة في المنطق والفلسفة. (راجع تفصيل الكلام في دائرة المعارف بزرگ اسلامى: ٣١١/١٧، جالينوس).

٣) نو: + بآلة.

يقينيّة ولاغير يقينيّة بمعنى عدم الملكة، بل إنّما هي ليست يقينيّة بمعنى السّلب، كما أنّ الإدراك وحده ليس حكماً .

وإذا كانت المحسوسات في هذا الكلام مقارنة [للحكم ، يقال لها حكم المحسوسات][1] باعتبار كونه مطابقة أو غير مطابقة، أو صواباً أو غلطاً. فادّعاء «أنّ الجماعة المذكورة من الحكماء زعموا أنّ المحسوسات لاتكون يقينيّة» ليس بحقّ، وذلك أنّ الحكماء ذكروا أنّ مبادئ اليقينيّات هي الأوّليّات والمحسوسات والمجرّبات والمتواترات والحدسيّات، وسمّوها بـ«القضايا الواجب قبولها» وذكروا أنّ مبادئ المجرّبات والمتواترات والحدسيّات هي الإحساس بالجزئيات، وأنّ الأوليّات يكتسبها الصّبيان باستعداد يحصل لعقولهم من الإحساس بالجزئيّات .

ولذلك حكَم كبير الجماعة[2] بأنّ «من فقَدَ حسّاً فقَدَ علماً» وأنّ أُصول أكثر العلم الطّبيعيّ ـ كالعلم بالسّماء والعالم والعلم بالكون والفساد وبالآثار العلويّة وبأحكام النّبات والحيوان ـ مأخوذ من الحسّ .

وعلم الإرصاد والهيأة المبنيّة عليها ـ عند بطلميوس ـ وعلم التجارب الطّبيّة ـ عند جالينوس ـ مأخوذ من المحسوسات .

وعلم المناظر والمرايا وعلم جرّ الأثقال والحِيل الرّياضيّة كلّها مبنيّ على الإحساس وأحكام المحسوسات .

فإذن جُلّ أقاويلهم يقتضي الوثوق بالمحسوسات التي هي مبادئ جميع العلوم، فكيف ساغ للمصنّف [طوهب] أن يدّعي عليهم بأنّهم قالوا : «إنّ

---

١) إضافة من نو وغيرموجود في النسختين .

٢) يعني أرسطو، فإن الكلام منتسب إليه .

المحسوسات [تر٧٦آ] لاتكون يقينيّة»؟! بل إنّهم بيّنوا أحكام العقل في المحسوسات أيّها تكون يقينيّة وأيّها تكون غير يقينيّة .

فإذن، الصّواب والخطأ إنّما يعرضان للأحكام العقليّة، لا على المحسوسات من حيث هي محسوسات .

ولو كانت الأحكام التي تقع في معرض الغلط غير موثوق بها، لكانت المعقولات الصِّرفة أيضاً غير موثوق بها- لكثرة وقوع الغلط للعقلاء فيها- ولَمَا جُعل لبيان مواضع الغلط في المعقولات ولا في المحسوسات صناعة كصناعتي سوفسطيقا[1] والمناظر.

وبعد تمهيد هذه المقدّمة أقول : النّظر والبحث لايمكن تمهيدهما إلا بعد حصول العلم أو الاتّفاق في مقدّمات هي المبادئ، أو حصول اعتراف بوضع مقدّمات هي كالمبادئ. ولو لم تكن المبادئ الأُول معلومة أو موضوعة لم يكن نظر في شيء ولابحث عن شيء؛ فإنّ النّظر والبحث يقتضيان التأدّي من أصل حاصل إلى فرع مستحصَل، وإذا لم يكن الأصل حاصلاً، امتنع التأدّي من لاشيء إلى شيء، ولهذا لم يمكن البحث مع منكري المحسوسات والأوّليات أصلاً. ومن يتكلّم معهم يقصد إرشادهم وتنبيههم أو تحصيل اعتراف منهم - بنوع من الحيل - إلى أن يحصل لهم استعداد أن ينظروا في شيء أو استحقاق أن يباحثوا في شيء.

فإذن، الشّكوك التي اخترعها هذا الفاضل على لسان قوم مفروض، يعبِّر عنهم بـ«السّوفسطائيّة» لاتستحقّ الجواب أصلاً[2]. إنّما يجاب من يثق أو

---

١) يعني صناعة المغالطة .

٢) راجع المغني : النظر في المعارف : ٤١ .

يعترف بالوثوق على الأوّليّات والمحسوسات ببيان التّفصّي عن مضايق مواضع الغلط بذكر أسباب الغلط، وإحالة تصويب الصواب وتخطئة الخطإ بعد ذلك إلى صريح العقل المرتاض، برفض العقائد الباطلة والتّقليدات الواهية والعادات المضلّة . ولنرجع إلى ما كنّا فيه .

(١٧) **قال** :

[مدى الاعتماد على المحسوسات]

واحتجّوا عليه بأنّ حكم الحسّ إمّا أن يعتبر في الجزئيّات أو في الكليّات .

[تـ٧ب] أمّا في الجزئيّات فغير مقبول ، لأنّ حكمه في معرض الغلط و إذا كان كذلك لم يكن مجرّد حكمه مقبولاً .

أقول : قد ظهر ممّا مرّ أنّ الحسّ لاحكم له - لا في الجزئيّات ولا في الكليّات- إلا أن يكون المراد من حكم الحسّ حكم العقل على المحسوسات [طو٦آ]وإذا كان كذلك كان الصّواب والغلط إنّما يعرضان للعقل في أحكامه.

وأيضاً لو كان حكم الحسّ غير مقبول لكونه في معرض الغلط، لكان حكم العقل أيضاً كذلك .

(١٨) **قال** :

[خطأ الحسّ]

بيان الأوّل من خمسة أوجه:

[أخطاء البصر: رؤية الصغير كبيراً]

أحدها أنّ البصر قد يُدرك الصّغير كبيراً ، كما يرى النّار البعيدة في الظّلمة

عظيمة ، وكما يرى العنبة في الماء كالأجّاصة[١]، وكما إذا قرّبنا حلقة الخاتم إلى العين فإنّا نراها كالسّوار[٢].

وقد يدرك الكبير صغيراً كالأشياء البعيدة .

أقول : قد مرّ أنّ هذه الشكوك إذا صدرت عمّن لايعترف بالمحسوسات والأوّليّات فلاتستحقّ الجواب، ولايمكن أن يجاب عنها، أمّا إذا صدرت عمّن يثق بأحكام العقل فينبغي أن يجاب بما ينبّهه على أسباب الغلط .

أمّا أنّ البصر قد يدرك الصّغير كبيراً فعليه كلام، وهو أنّ البصر إذا أدرك الشيء صغيراً لم يدركه معه كبيراً، ولابالعكس . والحاكم بأنّ المدرَك في الحالتين شيء واحد لايمكن أن يكون هو البصر، لأنّ الحاكم لايحكم إلا عند إدراكه في الحالتين معاً ، فإذن هو العقل بتوسّط الخيال .

وهذا الغلط إنّما توهّمه العقل ـ لاالبصر ـ وذلك أنّ العقل حكم على الشيء المرتسم في الخيال[٣] بالصِّغر، إذ البصر أحسّ به كذلك، ثمّ وجد البصر أحسّ به كبيراً، فتوهَّم أنّ البصر غلط في إبصاره ولم يغلط هو، على ما نبيِّنه هاهنا .

وبيان ذلك أنّ الإبصار يكون إمّا بانطباع شبح المبصَر في البصر، وإمّا بوقوع شعاع من البصر على المبصَر. والأقرب إلى الحقّ هو الأخير[٤].

---

١) ثمرة حلوة يقال لها بالفارسية : آلو .

٢) يقال بالفارسية : دستبند واَلَنگو .

٣) طو، تر : الحال . (في تر تغير بعد الكتابة بما في المتن)

٤) راجع تفصيل الأقوال في المسألة وأبطال كون الرؤية بخروج الشعاع من العين في كتاب الشفا (الفصل الخامس من المقالة الثالثة من كتاب النفس : ١٠٢ـ١٣٢) .

وينبغي أن لايلتفت إلى من يبطل القول بالشّعاع بـ«أنّ الشعاع إن كان جسماً لزم منه تداخل الأجسام، وإن كان عرَضاً لزم القول بانتقال العرَض من محلّ إلى محلّ آخر» لأنّ شعاع النّيرات -كالشّمس والقمر والنّار- موجود يقيناً، [تر٨آ] فما يدفع به المحالين[١] هناك يندفع به بعينه ما أورده من الإشكال على الشّعاع البصري.

ثمّ إنّ الشعاع ممتدّ من ذي الشّعاع إلى قابل الشّعاع من غير تخلّل خلل خال عن الشعاع أو تراكم باجتماع شعاعين من مأخذ واحد من ذلك الممتدّ في بعض أجزاء امتداده، بل على هيأة مخروط مستدير مملوّ جوفه، رأسه [طو٦ب] عند ذي الشعاع وقاعدته على سطح قابل الشّعاع الكثيف، وينعكس منه إذا كان صقيلاً إلى ما يحاذيه على زاوية مساوية للزاوية[٢] الحادثة بين الشعاع الممتدّ والسّطح الصقيل، ونسمّيه بـ«زاوية الشعاع» وينفذ في القابل الشّفاف ذي السّطح الصّقيل، وينعكس عن سطحه وينعطف في ثخنه إلى جانب ذي الشّعاع كلّها معاً. والانعكاس والانعطاف يكونان بزاويتين مساويتين لزاوية الشّعاع. قد تبيّن جميع هذا في مواضعه.

والشّعاع البصريّ في أكثر الحيوانات يحتاج إلى مدد من جنسه، أعني إلى شعاع شيء من أجسام ذوي الأشعة، ويستعان في تخيّل كيفيّة اتّصاله بالمبصرات بتوّهم خطوط تخرج في[٣] سطح المخروط الشعاعيّ، ويكون الإبصار بزاوية تحدث من تلك الخطوط عند رأس المخروط. فكلّما كان المبصَر أقرب إلى البصر تكون تلك الزاوية أوسع، فيراه البصر أعظم. وكلّما

---

١) مج٤ : الحالين . مج٢ : المخالفين .

٢) طو : رواية مساوية للرواية .

٣) نو : من .

كان أبعد منه تكون تلك الزاوية أضيق، فيراه البصر[١] أصغر، إلى أن تتقارب الخطوط وتصير عند الحسّ ـ لتوهّم انطباق بعضها على بعض ـ كخطّ واحد، فيراه البصر كنقطة[٢]، و بعد ذلك ينمحي أثره فلا يراه أصلاً ـ هذا على رأي القائلين بالشّعاع .

وأمّا القائلون بالانطباع فيقولون : إنّ الزاوية التي تحدث على سطح الرطوبة الجليديّة تصغر وتكبر بحسب بُعد المرئي[٣] وقُربه، والبصر يدرك المرئيَّ بتلك الزاوية .

ولنعد إلى القول بالشّعاع ونقول : إذا تقرّرت هذه القاعدة، فاعلم أنّ النّار في الظّلمة إذا كانت قريبة من الرّائي نفذ الشعاع في الظّلمة الرّقيقة إلى الهواء المضيء لمجاورة النّار، فرأى البصر ما حولها بمعونة من نورها وميّزها منها، فرآها [تر٨ب] على ما تقتضيها زاوية الإبصار. وإذا كانت بعيدة جدّاً لم ينفذ الشّعاع في الظّلمة الكثيفة، فلم يرَ ما حولها من الهواء المضيء بنورها ورآها وحدها بزاوية أصغر فيراها أصغر، كما في سائر المرئيّات[٤]. وإذا لم تكن قريبة ولا بعيدة جدّاً، فإنّ الشّعاع البصريّ المحاذي لما حولها لم ينفذ في الظلمة نفوذاً تامّاً، فلم يميّز النّار عن الهواء المضيء بها، بل أدركهما معاً جملة واحدة، فيراها [طو٦٧آ] البصر بزاوية أوسع من الزاوية التي تحدث من المحاذاة وحدها. وذلك هو العلّة لكونها في الرؤية أعظم ممّا لو رؤيت في غير الظلمة المذكورة بالمحاذاة وحدها .

---

١) طو : المبصر .

٢) تر : كالنقطة .

٣) طو : الرائي .

٤) طو : فيراها كما في ساير المرائيات .

وأمّا السّبب في رؤية العنبة في الماء كالأجّاصة، فهو أنّ العين ترى في الماء بالامتداد الشّعاعي النافذ في الماء والمنعطفة معاً، ولايتمايز الشعاعان لقربهما من سطح الماء، وأمّا في الهواء فيراها بالنّافذ وحده. هذا إذا كانت العنبة قريبة من سطح الماء. أمّا إذا صارت بعيدة وصار الشعاعان متمايزين، فرأتها بالنّافذة وبالمنعطفة في موضعين متمايزين في حالة واحدة .

وأمّا رؤية الخاتم كالسّوار عند قربه من العين فلتوسّع الزاوية الشّعاعيّة التي تحيط أضلاعها بالخاتم عند العين.

وإدراك الأشياء البعيدة صغيرة[1] يكون لتضيّق تلك الزاوية، كما مرّ.

(١٩) **قال**:

[خطأ رؤية الواحد اثنين]

وقد يدرك الواحد اثنين، كما إذا غمزنا إحدى العينين ونظرنا إلى القمر، فإنّا نرى قمرين ، وكما في حقّ الأحول .

أقول : النّور البصري ممتدّ من الدماغ في عصبتين مجوّفتين تتلاقيان قبل وصولهما إلى العينين، ثمّ تتباعدان ويتّصل كلّ واحد منهما بواحدة من العينين. فاذا كانتا مستقيمتين تبصران الشيء معاً شيئاً واحداً. وإذا انحرفتا أو انحرفت إحداهما عن الاستقامة، صارت محاذاة إحداهما منحرفة عن محاذاة الأُخرى، وصار المبصَر من إحداهما غير المبصَر من الأُخرى. وإذا أبصرتا شيئاً واحداً، حسبه المبصِر شيئين، لوقوع نور بصره عليه من محاذاتين متخالفتين، وحكم العقل [تر٩آ] بالغلط .

---

١) طو : البعيد صغيرا . تر : البعيدة صغيرا .

وهكذا الحكم إذا تخالفت الوُسطى والسبّابة من الأصابع في وضعهما وأحسّتا معاً شيئاً واحداً، كحمّصة مثلاً، توّهم أنّهما أحسّتا بحمّصتين.

والأحول الفطريّ قلّما يرى الشّيء شيئين لاعتياده بالوقوف على الصّواب، بل إنّما يقع ذلك للأحول الذي يقصد الحول تكلّفاً .

(٢٠) **قال**:

وكما إذا نظرنا إلى الماء عند طلوع القمر ، فإنّا نرى في الماء قمراً وعلى السّماء قمراً آخر .

أقول : هذا يكون بنفوذ الشّعاع البصريّ إلى قمر السّماء وبانعكاسه من سطح الماء إليه، فإنّه يراه مرّتين : مرّة بالشّعاع النّافذ ومرّة بالشعاع المنعكس. [طو٧ب]

(٢١) **قال**:

[خطأ رؤية الأشياء الكثيرة واحدة]

وقد نرى الأشياء الكثيرة واحدة ، كالرّحى إذا أخرجنا من مركزها إلى محيطها خطوطاً كثيرة متقاربة بألوان مختلفة . و إذا استدارت سريعاً رأينا لها لوناً واحداً كأنه ممتزج من كلّ تلك الألوان .

أقول : كلّ ما أدركه حسّ(١) يتأدّى إلى الحسّ المشترك، ثمّ إلى الخيال،

---

١) مج٤ : الحس .

فإذا أدرك البصر لوناً وانتقل بسرعة إلى لون آخر، كان أثر اللون الأوّل في الحسّ المشترك عند إدراك اللون الثاني، فكأنّ الرّائي رآهما معاً، ولايكون بينهما زمان يمكن للنّفْس أن تميّز أحدهما فيه من الثّاني، فتدركهما ممتزجين، وإن كان الإدراك بآلتين. وأيضاً إن زالت الألوان عن محاذاة البصر وارتسمت في الحسّ المشترك على توالٍ، لايدرك الحسُّ تراخي بعضها عن بعض، أدرك النّفس من الحسّ المشترك لوناً ممتزجاً عن[1] جميعها.

(٢٢) **قال** :

[خطأ رؤية ما ليس بموجود موجوداً]

وقد نرى المعدوم موجوداً، كالسّراب أو كالأشياء التي يُريها صاحب[2] الشّعبذة، وكما نرى القطرة النّازلة كالخطّ المستقيم، والشّعلة التي تدار بسرعة كالدّائرة .

أقول : السّراب المرئي ليس معدوماً مطلقاً، إنّما هو شيء يتراءى للبصر بسبب ترجرج شعاع ينعكس من أرض سبخة -كما ينعكس عن المياه- فيحسب ماء وليس للبصر فيه غلط .

والأشياء التي يُريها خفيف اليد والمشعبِذ إنّما يكون في التّوهُّم بخلاف مايكون في الوجود بسبب عدم تمييز النّفس بين الشّيء [تر٩ب] وبين مايشبهه؛ إمّا بسبب سرعة الحركة من الشيء إلى شبيهه، وإمّا بسبب إقامة البدل مقام الشّيء المبدَل عنه بسرعة، على مايقف عليه مَن يعرف تلك الأعمال .

---

١) مج٢، مج٤ : من .

٢) المحصّل : + خفّة اليد و .

ورؤية القطرة النّازلة كخط مستقيم والشّعلة الجوّالة كدائرة، إنّما يكون لاتّصال مايدركه البصر في موضع يتحرّك إليه المتحرِّك بما قد أدركه الحسّ المشترك من كونه في موضع آخر قبله وثبت فيه هُنيهة، فتدرك النفس جميع ما في الآلتين وتحسبه شيئاً واحداً متَّصلاً.

(٢٣) **قال** :

[خطأ رؤية المتحرّك ساكناً]

ونرى المتحرّكَ ساكناً كالظلّ ، والسّاكنَ متحركاً كراكب السّفينة ، فإنّه يشاهد الشّطّ السّاكن متحرّكاً والسّفينةَ المتحركةَ ساكنةً .

أقول : الحركة ليست بمرئيَّة، والبصر إذا أدرك الشّيء في موضع [طو٨آ] محاذياً لشيء مّا بعد أن أدركه في موضع آخر محاذياً لغير ذلك الشّيء، حكمت النّفسُ عند مجموع الإدراكين بحركة ذلك الشيء. وإذا كانت المسافة قليلة القدر لايميّز البصر بين الإدراكين، فتحسبه النّفس ساكناً .

أمّا راكب السّفينة فلمّا لم يدرك لبدنه انتقالاً من موضع إلى موضع، حسبه ساكناً، وإذا تبدّلت محاذاته لأجزاء الشّطّ مع تخيّل سكونه في نفسه حسب الشّطّ متحركاً، لكون ذلك التبدّل شبيهاً بالتبدّل الأوّل .

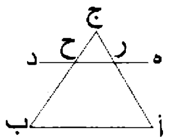
(٢٤) **قال** :

[خطأ رؤية المتحرّك إلى جهة متحركاً إلى خلافه]

وقد يُرى المتحرّك إلى جهة متحرّكاً إلى ضدّ تلك الجهة ، فإنّ المتحرِّك إلى جهة

يَرى الكوكبَ متحرّكاً إليها لو شاهد غيماً تحته ، و إن كان الكوكب متحرّكاً إلى خلاف تلك الجهة . وقد يرى القمرَ كالسّائر إلى الغيم - و إن كان سائراً إلى خلاف تلك الجهة - إذا كان الغيم سائراً إليه .

أقول : ليكن السّائر إلى جهة ينتقل من «أ» إلى «ب» والقمر بالقياس إليه مثل «ج» والغيم المتوسّط بينهما ـ الذي لايحجب القمر لرقّته ـ مثل «د هـ» فإذا كان السّائر عند «أ» كان شعاعه الممتدّ الذي به يرى القمر كخطّ «ا ر ج» وإذا انتقل إلى «ب» [تر١٠آ] صار شعاعه كخطّ «ب ح ج» فيتخيّل أنّ القمر تحرّك من «ر» إلى «ح» في جهة حركته إذ رآه أوّلاً محاذياً لنقطة «ر»[1] ثمّ منتقلاً منها إلى «ح». وأمّا القمر المتحرّك إلى خلاف تلك الجهة، فلايحسّ بحركته، لما مرّ.



وأيضاً ليكُن النّاظرُ ساكناً عند نقطة «أ» ورأى القمر وهو «ج» محاذياً لنقطة «ر» من الغيم، ثمّ تحرّك الغيم في جهة «هـ» ووصلت نقطة «ح» إلى حيث كان في الأول نقطة «ر» رأى القمرَ منتقلاً من محاذاة نقطة «ر» إلى محاذاة نقطة «ح» فيتخيّل أنّ القمر يتحرّك من «ر» إلى «ح» وهو خلاف جهة حركة الغيم ولايحسّ بحركة الغيم، لأنّ انتقاله في المحاذاة بالقياس إلى السّماء لايتغيّر في حسّه لتشابه أجزاء السماء وأجزاء الغيم في الحسّ.

وإذا كان الغيم مثل «ح هـ» فقط والنّاظر عند «أ» رأى القمر بعيداً

---

١) مج٢ ومج٤ : + من الغيم .

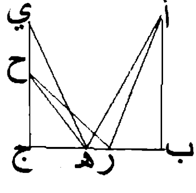
[طو٨ب]من طرف الغيم بقدر «رح» ثمّ تحرّك الغيم إلى أن وصل مبدأه ـ هو نقطة «ح» ـ إلى الموضع الذي كان فيه «ر» رأى القمر ـ وهو «ج»ـ محاذياً لنقطة «ح»، فيتخيّل أنّ القمر تحرّك من «ر» إلى «ح» فسار إلى جهة الغيم، وهو خلاف جهة حركة الغيم.

(٢٥) **قال** :

[خطأ رؤية المستقيم منكّساً]

وقد يرى المستقيم منكّساً ، كالأشجار التي على أطراف الأنهار.

أقول : إذا انعكس شعاع البصر من سطح الماء إلى الأشجار على وجه[١] تكون زاويتا الشّعاع والانعكاس متساويتين، ينعكس الشّعاع إلى رأس الشّجر من موضع أقرب إلى الرائي، وإلى أسفله من موضع أبعد منه، إلى أن يتّصل قاعدة الشجر بقاعدة عكسه . فليكن الرائى «أ» وسطح الماء «ب ج» والشّجر القائم على ذلك السطح «ي ج»، ولينعكس الشّعاع النّافذ من «أ» الى نقطة «هـ» منها إلى رأس الشّجر، وهو نقطة «ي»، بحيث تكون زاويتا «ا هـ ب» و«ي هـ ج» متساويتين.



١) نو (بدلا من : على وجه) : ولا محالة . (وفي ظو أيضا كتب مثل المتن ولكن استدرك بعد الكتابة كما في نو) .

أقول : لايمكن أن ينعكس من نقطة تلي جهة «ب» من «هـ» شعاع إلى جزء أسفل من رأس الشّجر، كنقطة «ح»، وإلا فلينعكس من نقطة «ر» ويكون الشّعاع النّافذ من «أ» الى «ر» منعكساً عنه إلى «ح». وحينئذ يجب أن يكون زاوية «أ ر ب» الخارجة عن مثلّث «أ ر هـ» أعظم من زاوية [تر١٠ب] «ا هـ ب» لكن زاوية «ا ر ب» مساوية لزاوية «ح ر ج»، وزاوية «ا هـ ب» مساوية لزاوية «ى هـ ج». فزاوية «ح ر ج» أعظم من زاوية «ى هـ ج»، ويكون أعظم كثيراً من زاوية «ح هـ ج»، فالدّاخلة في مثلث «ح ر هـ» أعظم من خارجتها. هذا خلف محال .

ولايمكن أن ينعكس من «هـ» شعاع إلى جزء أسفل من رأس الشّجر، كنقطة «ح»، وإلا كانت زاوية «ا هـ ب» مساوية لكلّ واحد من زاويتي «ى هـ ج» و«ح هـ ج» العظمى والصّغرى، هذا خلف .

فإذن لابدّ من أن ينعكس إلى كلّ نقطة تميل من الرأس إلى أسفل من نقطة تكون من «هـ» إلى «ج» أميل حتّى تتصل القاعدة بالقاعدة .

ولّما كانت النفس لاتدرك الانعكاس - فإنّها متعوّدة لرؤية المرئيّات بنفوذ الشّعاع على الاستقامة- تحسب الشّعاع المنعكس نافذاً في الماء؛ ولايكون في نفس الأمر نافذاً؛ [طو٢٩آ] فإنّ الماء ربّما لايكون عميقاً بقدر طول الشّجر، أو يكون كدراً لاينفذ فيه الشّعاع أصلاً، وحينئذ يحسب أنّ رأس الشّجر أكثر نزولاً في الماء، لكونه أبعد من أصله وباقي أجزائه على التّرتيب، فيراه كأنّه متنكّس تحت سطح الماء.

وهذه المسائل وإن كانت متعلّقة بالهندسة أوردناها هاهنا لأنّ الكلام انجرّ إليها.

(٢٦) **قال** :

[غلط الحسّ في التصاوير المرآتيّة]

و إذا نظرنا إلى المرآة رأينا الوجه طويلاً وعريضاً ومعوجّاً ، بحسب اختلاف شكل المرآة . وكلّ ذلك يدلّ على غلط الحسّ .

أقول : المرآة الطويلة المستقيمة في الطّول والمنحنية في العرض، كقالب اسطوانة مستديرة، إذا نُظر إليها بحيث يكون طولها محاذياً لطول الوجه، يُرى الوجه فيها طويلاً، طوله بقدر طول الوجه قليل العرض، لانعكاس الشّعاع العرْضيّ ممّا هو أقلّ عرْضاً ممّا لو كان مستقيماً.

وذلك لأنّ الطّول ينعكس من عاكس مستقيم، [تر١١آ] والعرْض ينعكس من عاكس منحنٍ. وإذا نُظر إليها بحيث يكون طولها محاذياً لعرض الوجه، كان الأمر بالعكس، فيرى الوجه عريضاً عرضه بقدر عرض الوجه وطوله أقلّ من طوله. وإذا نُظر إليها بحيث يكون طولها موربّاً في محاذاة الوجه، يرى الوجه معوَّجاً .

وإذا كانت المرآة بحيث ينعكس منها الشّعاع من موضعين أو أكثر إلى موضع واحد رأى النّاظر فيها لنفسه وجهين أو أكثر، ورأسين أو أكثر. ومن بعضها يرى وجهه متنكّساً .

وكذلك في الاختلافات المتنوّعة التي تشتمل على أكثرها كتب المرايا، ويحتال لها متّخذوا المرايا على وجه يقصدونه .

فقد ظهر ممّا مرّ أنّ كلّ ذلك غلط بديهة الإدراك النّفساني من المحسوسات المتأدّية إليها، لاغلط الحسّ .

(٢٧) **قال** :

[غلط الحسّ باعتقاد استمرار وجود الشيء المبدّل بمثله]

وثانيها[١]- إنّ الحسّ قد يجزم بالاستمرار [على الشّيء][٢]، مع أنه لايكون كذلك ، لأنّ الحس لايفرّق بين الشّيء ومثله ، ولذلك يحصل الالتباس بين الشيء ومثله ، فبتقدير توالي الأمثال يظنّ الحسّ وجوداً واحداً مستمرّاً . ولذلك[٣] فإنّ الألوان غير باقية عند أهل السّنة - بل يحدثها اللّهُ تعالى حالاً فحالاً - مع أنّ البصر يحكم بوجود لون واحد مستمرّ . فإذا احتمل ذلك احتمل أيضاً أن يقال: «الأجسام لاتبقى مستمرّة[٤]، بل اللّهُ تعالى يحدثها حالاً فحالاً، لكنّها [طو٩ب] لمّا كانت متماثلة متوالية يظنّها الحسّ شيئاً واحداً». فثبت أنّ حكم الحسّ بالبقاء غير مقبول .

أقول : الحكم بالبقاء هو الحكم بـ«أنّ الموجود في الزّمان الثّاني هو بعينه الموجود في الزّمان الأوّل» وهذا الحكم لايصحّ من الحسّ، فإنّه لايقدر على استحضار الزّمانين، فكيف يستحضر الموجود فيهما ؟ فإذن الحكم بالبقاء لايكون إلا من العقل. والعقل إنّما يغلط إذا عقل المشترك بين الشّيئين المتشابهين، ولم يعقل ما به يمتاز كلّ واحد منهما عن الآخر. فإحالة هذا الغلط على الحسّ ليس [تر١١ب] بصواب .

---

١) أي ثاني الوجوه الخمسة التي يستدل بها على كون حكم الحس في معرض الغلط .

٢) إضافة من المحصل .

٣) المحصل : وليس كذلك .

٤) طو، تر : ـ مستمرة .

وأمّا حكم الأشاعرة - بأنّ الألوان غير باقية - فشيء لزمهم بحسب أصولهم المتسلّمة عندهم، وهي أنّ الإعدام لايمكن أن يكون فعلاً لفاعل، وأنّ الموجود الباقي حال بقائه مستغن عن المؤثّر، وأن لامؤثّر إلا الله تعالى[١]. وإذا شاهدوا أعراضاً لايدوم وجودها[٢] التزموا القول بتجدّدها حالاً بعد حال.

والمعتزلة لّما جوّزوا طريان الضدّ على محلّ الضدّ الآخر المقتضي لإفنائه، لم يقولوا بذلك. والفلاسفة لّما جعلوا الباقي حال بقائه محتاجاً إلى المؤثّر لم يحتاجوا إلى ارتكاب ذلك. والنّظام[٣] من المعتزلة جعل الأجسام أيضاً غير باقية لمثل ذلك. وهذه أحكام غير متعلّقة بالحسّ.

(٢٨) **قال**:

[غلط الحسّ في الحكم بصحّة ما يراه في النوم حين هو نائم]

وثالثها- أنّ النّائم يرى في النّوم شيئاً ويجزم بثبوته، ثمّ يتبيّن له في اليقظة أنّ ذلك الجزم كان باطلاً. فإذا جاز ذلك، فلِم لايجوز هنا أن يكون حالة ثالثة يظهر لنا فيها كذب ما رأيناه[٤] في اليقظة؟

---

١) راجع شرح المواقف: ٣٨/٥، المقصد السابع من المرصد الأول من الموقف الثالث.

٢) يعني لما شاهدوا دوام وجود أعراض لايمكن أن يدوم على مذهبهم.

٣) ابراهيم بن سيار بن هاني، من معاريف المعتزلة عاش في القرن الثاني والثالث. ينسب إليه الفرقة النظامية من المعتزلة (الملل والنحل: ٥٦/١-٦١) له آراء خاصة مذكور أغلبها في نفس المصدر وسائر كتب الكلام ومصادر ترجمة أحواله، وورد ترجمة أحواله في أكثر كتب التراجم.

٤) طو: رأينا.

أقول : النّائم يرى في خياله مثل ما يرى المستيقظ، إلا أنّ المستيقظ لّما كان واقفاً على أحكام اليقظة حكَم بأنّ أحد مرائيه واقعٌ حقٌّ، والآخر غير واقع وغير حقّ. والنّائم لّما كان غافلاً عن الإحساس حسب أنّ الواقع هو الذي يراه في خياله .

وهذا ليس بغلط حسّي، بل هو غلط للنّفس من عدم التّمييز بين الشّيء[1] وبين مثاله حال الذّهول عن الشّيء .

(٢٩) **قال**:

[غلط الحسّ فيما يراه صاحب البرسام ويتخيّل ما لا وجود له موجوداً]

ورابعها- أنّ صاحب البرسام قد يتصوّر صوراً لاوجود لها في الخارج ، ويشاهدها ويجزم بوجودها ويصيح خوفاً منها ؛ وهذا يدلّ على أنّه يجوز أن تعرض للإنسان حالة لأجلها يرى ما ليس بموجود في الخارج موجوداً .

أقول : حكم صاحب البرسام حكم النّائم، فإنّه لاستغراقه في الخيال [طو١٠آ] وغفلته عن الإحساس تحكم نفسُه بمثل ما يحكم به النّائم. وفي جميع هذه الأحوال لم يعرض للإنسان حالة لأجلها يرى ما ليس بموجود موجوداً، فإنّه لم ير ذلك، بل أدرك بخياله شيئاً غفل معه عن الإحساس . [تر١٢آ]

فظهر[2] أنّ الحسّ لم يدرك ما ليس بموجود في حال من الأحوال أصلاً .

---

١) تر : ـ بين الشيء .

٢) تر : وظهر .

(٣٠) **قال** :

وإذا جاز ذلك فلم لايجوز أن يكون الأمر كذلك فيما يشاهده الأصحّاء ؟

فإن قلت : الموجب لتلك الحالة هو المرض ، وعند الصحّة لايوجد .

قلت : انتفاء السّبب الواحد لايوجب انتفاء الحكم ، بل هذا الاحتمال لايندفع إلا بحصر أسباب ذلك التخيّل الكاذب ، ثمّ بيان انتفائها ، ثمّ بيان أنّ المسبَّب(١) لايجوز حصوله ولابقاؤه عند انتفاء الأسباب ، لكن كلّ واحدة من هذه المقدّمات ممّا لايمكن بيانه إلا بالنّظر الدّقيق لو أمكن ، فلزم أن لايجوز الجزم بوجود شيء من المحسوسات إلا بعد العلم بتلك الأدلّة . وذلك ممّا يدلّ على أنّ مجرّد حكم الحسّ غير مقبول .

أقول : لم يثبت الإحساس بشيء غير واقع في موضع أصلاً. وأمّا تجويز الغلط فيما يشاهده الأصحّاء ـ لتجويزه فيما يدركه النائم والمريض ـ فممّا يأباه العقل الصريح .

ونحن لم نثبت الوثوق بالمحسوسات بدليل، بل نقول : العقل الصّريح يقتضيه. وهذه الأجوبة إنّما نوردها لبيان أسباب الغلط الذهنيّ، بعد أن حكم العقلُ بكون ذلك غلطاً للذّهن، لا لإثبات صحّة ما ندركه بالحواس، كما قدّمنا بيانه .

وأمّا قوله : «انتفاء السّبب الواحد لايوجب انتفاء الحكم» .

قلنا : نعم، لو أثبتنا صحّة الحكم بثبوت المحسوسات في الخارج بدليل

---

١) تر : ـ السبب .

لكان الأمر على ما ذكره، لكنّا لم نثبت ذلك إلا بشهادة العقل من غير رجوعه إلى دليل، فليس علينا أن نجيب عن هذه الإشكالات، فإنّ احتمال عدم الصّحة فيما يشاهده الأصحّاء مندفع عند بديهة العقل، من غير تأمّل في الأسباب وحصرها وانتفائها .

وبيان امتناع حصول المسبَّب عند انتفاء الأسباب وغير ذلك ممّا يثبت بالنّظر الدّقيق أو الجليل .

(٣١) **قال** :

[خطأ الحسّ في رؤية الشفّاف ملوّناً]

وخامسها- أنّا نرى الثّلج في غاية البياض ، ثمّ إذا بالغنا في النّظر إليه رأيناه مركّباً من أجزاء جمديّة صغار ، وكلّ واحد [طو١٠ب] من تلك الأجزاء شفّاف خالٍ [تر١٢ب] عن اللون. فالثلج في نفسه غير ملوّن ، مع أنّا نراه ملوّناً بلون البياض .

وليس لأحد أن يقول : «إنّ ذلك إنّما كان لانعكاس الشّعاع عن بعض سطوح تلك الأجزاء الجمديّة إلى بعض» .

لأنّا نقول : هذا لايقدح في غرضنا ، لأنّ الذي ذكرته ليس إلا بيان العلّة التي لأجلها نرى الثلج أبيض ، مع أنّه في نفسه ليس بأبيض . ونحن ما سعينا إلا لهذا القدر .

وأيضاً: فالزّجاج المدقوق يُرى أبيض ، مع أنّ كلّ واحد من أجزائه شفّاف خالٍ عن اللون ، ولم يحدث فيما بينها كيفيّة مزاجيّة ، لأنّ تلك الأجزاء صلبة يابسة لم يحصل فيما بينها فعلٌ وانفعال .

وأيضاً: نرى موضع الشقّ من الزّجاج الثخين الشّفاف أبيض مع أنّه ليس هناك إلا الهواء المحتقن في ذلك الشقّ، والهواء غير ملوّن ، والزّجاج غير ملوّن ، فعَلِمنا أنّا نرى الشيء ملوّناً مع أنّه في نفسه غير ملوّن .

أقول : قد تبيّن عند المحقّقين أنّ البياض إنّما يتكوّن بتعاكس الضّوء بين سطوح أجسام مشفّة، والجمَد والزّجاج مشفّان، ولإشفافهما كان لهما ضوء، ومتى كانا ذوي سطح واحد لم يمكن تعاكس ضوء فيهما، أمّا إذا انكسرا وحدث لهما سطوح، تعاكس الضّوء من بعضها إلى بعض، يحدث البياض. فإن لم يكن معها[١] ما يوجب التزاق بعضها ببعض، رؤي[٢] كلّ واحد من أجزائهما شفافاً خالياً عن اللون، لعدم السطوح المختلفة في ذلك الواحد الذي هو شرط في حدوث البياض .

وإذا عرض معها ما يوجب التزاق بعضها ببعض صار جسماً واحداً أبيض ، كما في بياض البيض المسلوق[٣]، فإنّه قبل السّلق كان لها ضوء ولم يكن فيها قابل ضوء ـ كما في الماء ـ وبعد السّلق تعاكس الضوء بين ذي الضوء وبين قابله، فحدث[٤] البياض.

والماء إذا كان مايعاً ذا سطح واحد، كان له ضوء، ولم يكن فيه قابل ضوء، فلم يكن فيه تعاكس. أمّا إذا تزبَّد أو انجمد، اجتمع الأمران [تر١٣آ] فيه، وحدث البياض .

---

١) طو : فان لم يكن هنا . تر : فان معها .

٢) طو، نو، مج٢، مج٤ : راى .

٣) سَلَق البيضَ : أغلاه بالنار . وبالفارسية : تخم مرغ پخته .

٤) تر : يحدث . مج٤ : فتحيث .

وفي بياض البيض المسلوق ما يوجب فيه مع ذلك الالتزاق والتّماسك، فصار جسماً واحداً أبيض، ولم يمكن امتياز بعض أجزائه من البعض، فلايتبيّن للمتأمّل فيه شفّ الجزء الواحد، كما في الثلج والزّجاج. [طو١١آ]

فظهر[١] من ذلك أنّ ما نراه ملوّناً فهو في نفسه ملوّن، لأنّ اللون ليس إلا العرَض الموصوف بتلك الصّفة، ولم يجب من ذلك أنّ كلّ ما لايكون جزؤه ملوّناً يمتنع أن يكون أجزاؤه ملوّناً.

(٣٢) **قال**:

فثبت بهذه الوجوه أنّ حكم الحسّ قد يكون باطلاً وقد يكون حقّاً، و إذا كان كذلك لم يجز الاعتماد على حكمه ، إذ لاشهادة[٢] لمتّهم، بل لابدّ من حاكم آخر فوقه ليميّز خطأه عن صوابه . وعلى هذا التقدير لايكون الحسّ هو[٣] الحاكم الأوّل ، وهو المطلوب .

أقول: قد ظهر أنّ الحسّ ليس له حكم في شيء من المواضع، فبطل القول بأنّ حكم الحسّ قد يكون باطلاً، ولذلك كان غير معتمد[٤] عليه[٥].

١) طو : يظهر .
٢) تر : ـ اذ لاشهادة .
٣) تر : ـ هو .
٤) طو، تر : غيرمعتد .
٥) لايخفى أن مقصود الماتن إثبات أنه قد يتّفق الخطأ فيما ندركه بمعونة الحواس فلا اعتماد عليها، والردود المذكورة بأن تلك الأخطاء ليست من ناحية الحس بل من ناحية آخر لايجدي نفعا في الجواب .

(٣٣) **قال** :

[الحس لا يتمكّن من الحكم في الكليات]

وأمّا الكلّيات فالحسّ لايعطيها ألبتّة ، فإنّ الحسّ لايشاهد إلا هذا الكلّ وهذا الجزء ، فأمّا وصف الأعظميّة فهو غير مدرَك بالحسّ ، وبتقدير أن يكون ذلك الوصف مدرَكاً ، لكنّ المدرَك هو «إنّ هذا الكلّ أعظم من هذا الجزء» فأمّا «إنّ كلَّ كلّ فهو أعظم من جزئه» فغير مدرَك بالحسِّ ، ولو أدرك كلّ ما في الوجود من الكلّات والأجزاء ، لأنّ قولنا «كلّ كذا[1]» ليس المراد منه كلّ ما في الوجود الخارجي من تلك الماهيّة فقط ، بل كلّ ما لو وجد في الخارج لصدق عليه أنّه فرد من أفراد تلك الماهيّة ، وذلك ممّا لايمكن وقوع الإحساس به . فثبت أنّ الحسَّ لامعونة له على إعطاء الكلّيات ألبتّة .

أقول : قد عَدّ في الحسّيات في صدر الباب العلم بأنّ الشمس مضيئة والنار حارّة[2] من غير تقييدهما بما يجعل الحكم شخصيّاً، وحكَم هاهنا بأنّ الحسّ لايقوى على إعطاء الكلّيات ألبتة، وذلك يقتضي أن لايكون ما عدّه في الحسّيات حسيّاً، بلى مبدؤه يكون حسيّاً . [تر١٣ب]

وقد قال هاهنا «إنّ الحسّ لايشاهد إلا هذا الكلّ وهذا الجزء» فإذن لزمه أن يكون الحكم بكون النّار حارّة وكون الكلّ أعظم من الجزء متساوياً في كونهما عقليّين ولهما مبادٍ محسوسة، وهذا خبط ظاهر.

---

١) المحصل : + كذا أو ليس كذا .

٢) راجع ما مضى في الرقم ١٦ .

(٣٤) **قال** :

[الذين يعترفون بالحسّيات ويقدحون في البديهيّات]

والفرقة الثالثة الذين يعترفون بالحسّيات ويقدحون في البديهيّات .

قالوا: إنّ المعقولات فرع المحسوسات ، ولذلك فإنّ «من فَقَدَ حسّاً فَقَدَ علماً» - كالأكمه [طو١١ب] والعنّين - والأصل أقوى من الفرع .

أقول : إذا كان الإحساس شرطاً في حصول حكم عقليّ لم يجب من ذلك أن يكون الإحساس أقوى من التعقُّل، فإنّ الاستعداد شرط في حصول الكمال وليس بأقوى من الكمال .

(٣٥) **قال** :

[حجج المخالفين لبداهة البديهيّات]

ثمّ الذي يدلّ على ضعف البديهيّات خمس حجج:

الحجّة الأُولى: وهو أنّ أجلى البديهيّات العلم بأنّ الشيء إمّا أن يكون و إمّا أن لايكون ، ثمّ إنّ هذه القضيّة ليست بيقينيّة . فإذا لم يكن أقوى الأوّليّات يقينيّاً، فما ظنُّك بأضعفها ؟!

بيان الأوّل: أنّا رأينا المعوّلين على البديهيّات يذكرون لها أمثلة أربعة: أحدها أنّ النفي و الإثبات لايجتمعان ولايرتفعان ، وثانيها أنّ الكلّ أعظم من الجزء ، وثالثها أنّ الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية ، ورابعها أنّ الجسم الواحد في

الآن الواحد لايكون في مكانين معاً . ووجدنا هذه الثلاثة الأخيرة متفرّعة على الأوّل .

أقول : لو كانت الثّلاثة الأخيرة متفرِّعة على الأوّل لكانت نظريّة غير بديهيّة، لكنّهم عدّوها في البديهيّات؛ فعلمنا أنّ اعتمادهم في الحكم بصحّتها على بديهة العقل، لاعلى مقدّمة أُخرى .

(٣٦) **قال** :

أمّا قولنا: «الكل أعظم من الجزء» فلأنّه لو لم يكن الكلّ زايداً على الجزء لكان وجود الجزء الآخر وعدمه بمثابة واحدة ، فحينئذ يجتمع في ذلك الجزء الآخر كونه موجوداً معدوماً معاً .

أقول : هذا البيان مبنيٌّ على كون الكلّ هو الجزء مع زيادة. ولانعني بكون الكلّ أعظم من الجزء إلا هذا، فهو لو كان حجّة على ثبوت هذا الحكم [تر١٤آ] لكان مصادرة على المطلوب .

(٣٧) **قال**:

وأمّا قولنا «الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية» فلأنّه لو لم يكن كذلك[١] لكان الألف - المحكوم عليه بأنّه يساوى السّواد - سواداً لامحالة ، ومن حيث أنّه محكوم عليه بأنّه يساوي ما ليس بسواد ، يجب أن لايكون سواداً، فلو كان الألف

---

١) طو، تر : ـ كذلك .

مساوياً للأمرين لزم أن يكون الألف في نفسه[١] سواداً وأن لايكون سواداً[٢]. فيجتمع النّفي والإثبات .

أقول : هذا بيان أنّ الشّيء المساوي لمختلفين مخالف لنفسه ، وهو غير ما ادّعى بيانه. فإن أراد به البيان بالخلف، [طو١٢آ] فليس قولنا «المساوي لمختلفين مخالف لنفسه» بأوضح من قولنا «المساويان لشيء بعينه متساويان» حتّى يتبيّن هذا بذاك .

(٣٨) **قال** :

وأمّا قولنا: «الجسم الواحد في الآن الواحد لايكون في مكانين» فلأنّه لو جاز ذلك لما تميّز الجسم الواحد الحاصل في مكانين متباينين عن الجسمين اللذين حصلا كذلك ، وحينئذ لايتميّز وجود الجسم الآخر عن عدمه ، فيصدق عليه أنّه موجود معدوم معاً .

أقول : عدم الامتياز لايكون هو الاتحاد، فإنّ المثلين من كلّ جهة لايتمايزان، ومع ذلك لايكونان واحداً. وكان من الصّواب أن يقول : «لو كان جسم في مكانين لكان الواحد اثنين» وحينئذ يكون وجود أحد المثلين وعدمه واحداً، مع أنّ الحكم المذكور غير محتاج إلى هذا البيان .

---

١) نو : فلو كان مساويا للأمرين لزم أن يكون سوادا .

٢) بيان الاستدلال أنه إذا حكمنا بأن شيئا سميناه ألف مساو لسواد معناه أن ألف سواد، فلو قلنا أن شيئا آخر سميناه ب أيضا مساو لسواد فمعناه أن ب أيضا سواد، فألف وب كلاهما سواد وإلا ب ليس بسواد مع أنه مساو لسواد فكان معنى مجموع الأقوال أن السواد سواد وليس بسواد .

(٣٩) **قال** :

لايقال: كلّ عاقل يعلم بالبديهة حقيّة هذه القضايا و إن لم يخطر بباله تلك الحجّة الدقيقة التي ذكرناها .

لأنّا نقول: لانسلّم أنّ حكم العقلاء بهذه القضايا غير متوقّف على الحجّة التي ذكرناها ، ولذلك يقولون : «لو لم يكن الكلّ أعظم من الجزء لم يكن للجزء الآخر أثر ألبتّة . ولو كان الشّيء الواحد مساوياً لمختلفين لكان[١] مخالفاً لنفسه». وهذا إشارة إلى ما ذكرناه[٢]. بلى ، قد لايمكنهم التّعبير عن تلك الحجّة على الوجه الذي لخّصناها ، ولكن معناها مقرّر في عقولهم ، ولاعبرة بالعبارة .

أقول : الكلّ هو جزآن، والجزء هو أحدهما، ولايحتاج في أنّ الشّيء مع غيره اكثر منه وحده إلى أن يُعرف أنّ لأحد الجزأين أثراً أو لا.

والحكم [تر١٤ب] بـ«أنّ كون الشّيء مساوياً لمختلفين مقتضٍ لمخالفته لنفسه» بيان لكون شيئين مساويين لشيء متساويان- ليس بأولى من أن يكون هذا الثاني بياناً للأوّل، فإنّ الحجّة ينبغي أن تكون أبين من الدّعوى، وليس هاهنا لأحد الحكمين فضيلة في كونه أبين من الآخر.

ودعوى «إنّ كلّ من تصوّر هذه القضايا تصوّر هذه الحجج وإن لم يقدر على تلخيصه في العبارة» غير مسلّم.

---

١) المحصل : لكان ذلك الواحد .

٢) تر : ذكرنا .

(٤٠) **قال** :

[أجلى البديهيّات قولنا «النّفي والإثبات لايجتمعان ولايرتفعان»]

فقد لاح أنّ أجلى البديهيّات قولنا «النّفي و الإثبات لايجتمعان ولايرتفعان».

أقول : لاشك في أنّه أجلى من غيره، ولذلك سمّاه الحكماء بـ«أوّل الأوائل» يعني في [طو١٢ب] الوضوح، وكونه أوضح يدلّ على وضوح غيره، ولايدلّ على احتياج غيره في الوضوح إليه .

(٤١) **قال** :

[ما ثبت عند القوم أنه أجلى البديهيات غير يقيني، لوجوه]

و إنّما قلنا: «أنّه غير يقينيّ» لوجوه :

أحدها: أنّ هذا التّصديق موقوف على تصوّر أصل العدم، والنّاس قد تحيّروا فيه ، لأنّ[1] المتصوَّر لابدّ وأن يتميّز من غيره ، والمتميّز من غيره متعيّن في نفسه ، وكلّ متعيّن في نفسه فهو ثابت في نفسه - إذ كل متصوَّر ثابت - فما ليس بثابت

---

١) على هامش طو (ورقة ١٢) تعليقة مأخوذة من شرح الكاتبي - أي المفصل (المخطوط ١٠)- : احتج على أن المعدوم غير متصور بقياس هكذا : «المعدوم ليس بثابت، وكل ما ليس بثابت فهو غير متصور» ينتج : «المعدوم غير متصور» أما الصغرى فظاهر، وأما الكبرى فقد احتجّ على إثباتها بقياس مركب مفصول، وهو الذي يطوى فيه نتايج أقيسة المذكورة فينتج بعكس نقيضها؛ بأن قال : المتصور متميز عن غيره، وكلّ متميز عن غيره فهو متعين في نفسه، وكل متعين في نفسه فهوثابت في نفسه، ينتج : كل متصور ثابت في نفسه وينعكس بعكس النقيض إلى الكبرى.

فغير متصوَّر، فالمعدوم غير متصوَّر[١]. و إذا كان ذلك التّصديق متفرِّعاً على هذا التصوّر، وكان هذا التصوّر ممتنعاً، كان ذلك التّصديق ممتنعاً.

أقول: النفي هو رفع الإثبات، ورفع الإثبات لايكون عين الإثبات، ورفع الإثبات الخارجيّ إثبات ذهنيّ منسوب إلى لا إثبات خارجي، وكونه في الذهن متصوّراً ومتميّزاً عن غيره ومتعيّناً في نفسه وثابتاً في الذّهن، لاينافي كون ما هو منسوب إليه لاثابتاً في الخارج. فالحكم بـ«أنّ ما ليس بثابت في الخارج غير متصوَّر مطلقاً» باطلٌ، لأنّه متصوَّر من حيث أنّه ليس بثابت في الخارج، غير متصوَّر لا من حيث هذا الوصف، وذلك التصديق موقوفٌ على هذا التصوُّر من هذه الحيثيّة، لا على ما نسب إليه هذا الوصف، ولذلك لم يكن ممتنعاً.

(٤٢) **قال**:

لايقال: المعدوم المتصوَّر [تر١٥آ] له ثبوت في الذهن[٢]، ولأنّ قولنا «المعدوم

---

١) نو: فكلّ متصوَّر ثابت في نفسه، فما ليس بثابت فغير متصوَّر، فالمعدوم غير ثابت، فلايكون متصوّرا.

٢) على هامش طو (ورقة ١٢) تعليقة مأخوذة من شرح الكاتبي- أي المفصل -(المخطوط ١٠): هذا مستند منع المقدمة الأولى من القياس المركب المفصول، وتوجيهه أن يقال: لانسلم أن كل متصوّر متميز عن غيره، وإنما يكون كذلك أن لو كان المتصور ثابتا في الخارج، أما إذا كان ثبوته في الذهن فقط ـ كالمعدوم المتصور ـ فلا يلزم ذلك، وإن ادعيتم تميزه عن غيره في الذهن، فيسلم ذلك، لكن اللازم من القياس حينئذ هو «أن كل متصور ثابت في الذهن» ولاينتظم من عكس نقيضه ومن الصغرى قياس لعدم اتحاد الوسط. وإن أخذت الصغرى على وجه يتحدّ الوسط، صارت ممنوعة، بل مصادرة على المطلوب، إذ لامعنى لكون الشيء متصورا إلا ثبوته في الذهن.

غير متصوّر» حكم على المعدوم بأنّه غير متصوَّر، والحكم على الشيء يستدعي كون المحكوم عليه متصوَّراً، فلو لم يكن المعدوم متصوَّراً لامتنع الحكم عليه بأنّه غير متصوّر[١].

لأنا نجيب عن الأوّل[٢]: بأنّ الثابت في الذّهن أحد أقسام مطلق الثّابت، والكلام وقع في تصوّر مقابل مطلق الثّابت، وذلك المقابل يستحيل أن يكون ثابتاً بوجه مّا، و إلا لكان داخلاً تحت مطلق الثابت ، وحينئذ لايكون قسيماً له ، بل قسماً منه .

وعن الثّاني: أنّ ما ذكرته ليس جواباً عن دليلنا على «أنّ المعدوم غير متصوّر» بل هو إقامة دليل ابتداء على أنّ المعدوم متصوّر، وذلك يقتضي معارضة

---

١) على هامش طو (ورقة ١٢، تعليقة مأخوذة من شرح الكاتبي، أي المفصل المخطوط ١٠) : إشارة إلى إقامة دليل على أن المعدوم متصوَّر، وتوجيهه أن يقال : لو لم يكن المعدوم متصورا امتنع أن يحكم عليه بالامتناع، لأن الحكم على الشيء بدون تصوره محال (المخطوط : امتنع أن يحكم عليه بحكم ما، لامتناع الحكم علي الشيء بدون تصوّره) ويلزم من صدق هذه الشرطية كذب ما ادعيتموه، لأن التالي في هذه الملازمة : إن صدق في نفس الأمر كذب قولكم : «المعدوم غير متصوّر» لأنه حكم عليه بأنّه غير متصور، وأن كذب صدق قولنا «المعدوم متصور» لانتفاء اللازم .

٢) على هامش طو (مثل السابق) : توجيهه أن يقال : المدعى أن العدم المقابل لمطلق الثابت ـ الأعم من الثابت في الخارج ومن الثابت في الذهن، المنقسم إليهما ـ غير متصوّر، وذلك العدم المقابل استحال أن يكون ثابتا في الذهن، وإلا لصار أحد أقسام مطلق الثابت، لا مقابلا له .

واعلم أن هذا تغيير للمدعى واعتراض على المستند الذي هو غير مرضي عند أهل النظر، ومع ذلك لايندفع به المنع المذكور، بل يقويه، لأنا نقول : لانسلم أن كل متصور متميز عن غيره، وإنما يلزم ذلك إن كان له ثبوت في الذهن أو في الخارج . أما إذا لم يكن كذلك ـ كالعدم المقابل لمطلق الثابت، فإنه عندنا متصور وليس متميزا عن غيره، وإلا لكان ثابتا بأحد الوجودين، وهو محال لما بيّنتم .

دليلين قاطعين[١] في مسألة واحدة ، وهو أحد الدلائل القادحة في البديهيّات .

أقول : رفع الثبوت الشّامل للخارجي والذّهنيّ تصوّر لما ليس بثابت ولامتصوّر أصلاً، [طو١٣آ] فيصحُّ الحكم عليه[٢] من حيث هو ذلك التصوّر، ولايصحّ من حيث هو ليس بثابت ، ولا يكون تناقضاً ـ لاختلاف الموضوعين ـ ولامانع من أن يكون شيء قسيماً لشيء باعتبار، وقسماً منه باعتبار. مثلاً إذا قلنا : «الموجود إمّا ثابت في الذّهن وإمّا غير ثابت في الذّهن» فاللاوجود قسيم للوجود، ومن حيث له[٣] مفهوم قسم من الثّابت في الذّهن؛ فإذن قد انحلّ الشكّ من غير تعارض دليلين .

(٤٣) **قال** :

[الوجه الثاني في نقض ما ادّعى القوم أنّه من أجلى البديهيّات ونقده]

وثانيها: لو سلّمنا إمكان تصوّر العدم لكن قولنا: «النّفي و الإثبات لايجتمعان» يستدعي امتياز العدم عن الوجود ، وامتياز العدم عن الوجود يستدعي أن يكون مسمّى العدم هويّة متميّزة عن الوجود .

لكن ذلك محال ؛ لأنّ كلّ هويّة يشير العقل إليها فالعقل يمكنه رفعها، و إلا لم يكن له مقابل فيلزم أن لايكون للعدم مقابل ، فيلزم نفي الوجود ، وهو

---

١) على هامش طو (مثل السابق) : ممنوع، وإنما يلزم ذلك لو سلمت مقدمات دليله عن المنع .

٢) على هامش طو (ورقة ١٣، المفصل مثل السابق) : أو نقول : لم لايجوز أن يكون العدم المقابل لمطلق الثابت ثابتا في الذهن ويكون باعتبار مفهومه مقابلا لمطلق الثابت وباعتبار ثبوته في الذهن قسما من أقسام مطلق الثابت .

٣) طو : أنه .

محال[١]؛ فثبت أنّ ارتفاع الهويّة المسمّاة بالعدم معقول[٢]، لكن ارتفاع تلك الهويّة ارتفاع خاصّ، فيكون داخلاً تحت العدم المطلق، فيكون قسيم العدم قسماً منه، هذا خلف. [تر١٥ب]

أقول: الحكم بـ«أنّ الامتياز يستدعي أن يكون للممتازين هويّتان» غير مسلّم، فإنّ الهويّة واللاهويّة ممتازتان، وليس للاهويّة هويّة، ولو فرضنا لها هويّة كانت بذلك الاعتبار داخلة في قسم الهويّة، وباعتبار ما فرض له هذا الاعتبار قسيماً للهويَّة ـ وكذلك القول في رفع العدم ـ ولايلزم الخلف.

(٤٤) **قال**:

[الوجه الثالث في نقض ما ادعى القوم أنه من أجلى البديهيات ونقده]

وثالثها: لو سلّمنا الامتياز، لكنّ الإثبات والنفي قد يكون المراد منهما ثبوت الشيء في نفسه وعدمه في نفسه، كقولنا «السّواد إمّا أن يكون موجوداً و إمّا أن لايكون موجوداً[٣]» وقد يكون المراد منهما ثبوت شيء لشيء آخر أو عدمه عنه، كقولنا: «الجسم إمّا أن يكون أسود و إمّا أن لايكون».

أمّا الأوّل فمن المعلوم بالضّرورة أنّ قولنا «السّواد إمّا أن يكون موجوداً أو

---

١) المحصل: باطل.

٢) على هامش طو: يعني لو كان للعدم هوية تمكّن العقل من رفعها، والتالي باطل، وإلا لكان قسيم الشيء قسما منه؛ لأنّ رفعها يكون رفعا خاصّا، فيكون داخلا تحت الرفع المطلق، الذي هو العدم، فيلزم دخول الوجود في العدم، وهو محال. قلت: لانسلم؛ وإنما يلزم ذلك أن لو كان رفعا للوجود، أما إذا كان رفعا للعدم فلا، لأن سلب السلب إيجاب.

٣) طو، تر: ـ موجودا.

معدوماً» لايمكن التصديق به إلا بعد تصوّر قولنا: «السّواد موجود. السّواد معدوم» لكن كلّ واحد منهما باطل ؛ أمّا الأول فلأنّا إذا قلنا: «السّواد موجود» فإمّا أن يكون كونه سواداً هو نفس كونه موجوداً أو مغايراً له .

أقول: الكائن سواداً هو عين الكائن موجوداً[١]، والسّواد مغاير للوجود، وذلك لانّ هاهنا شيئاً [طو١٣ب] واحداً، يقال له تارة «أنّه سواد» وتارة «أنّه موجود» فالمقول عليه فيهما[٢] واحد، والمقولان متغايران، فإذن القسمة إلى كون أحدهما عين الآخر أو مغايراً له ليست بحاصرة، ويعوزه قسم آخر، وهو أن يكونا متّحدين من جهة ومتغايرين[٣] من جهة أُخرى .

(٤٥) **قال**:

فإن كان الأوّل كان قولنا: «السّواد موجود» جارياً مجرى قولنا: «السواد سواد» وقولنا[٤]: «الموجود موجود» ومعلوم أنّه ليس كذلك، لأنّ هذا الأخير هذر والأوّل مفيد[٥].

وإن كان الثاني فهو باطل من وجهين:

---

١) طو، مج٤ : وجودا . وجاء في هامش طو : أعني الذي يقال له «أنه سواد» هو الذي يقال له «أنه موجود» .

٢) تر : منهما .

٣) تر : متحدتين من جهة ومتغائرتين من جهة أُخرى .

٤) طو، تر : ـ قولنا .

٥) على هامش طو : ممنوع؛ فإن عندنا لافرق بينهما في الإفادة وعدم الإفادة أصلا .

الأوّل: إنّه[١] إذا كان الوجود قائماً بالسّواد فالسّواد في نفسه ليس بموجود[٢]، وإلا لعاد البحث فيه ، ولكان الشّيء الواحد بالاعتبار الواحد موجوداً مرّتين . وإذا كان كذلك كان الوجود قائماً بما ليس بموجود ، لكن الوجود صفة موجودة [تر١٦آ] و إلا لثبت المتوسّط بين الموجود والمعدوم، وأنتم أنكرتموه . فحينئذ تكون الصفة الموجودة حالّة في محلّ معدوم، وذلك غير معقول؛ إذ لو جاز ذلك لجاز أن يكون محلّ هذه الألوان والحركات غير موجود ، وذلك يوجب الشكّ في وجود الأجسام، وهو عين السفسطة .

أقول : لايلزم من كون المغايرة قيام أحدهما بالآخر؛ فإنّا إذا قلنا : «الحيوان جسم» لايلزم منه قيام الجسم بالحيوان .

وأيضاً لايلزم من كون الوجود قائماً بالسواد كون السّواد في نفسه معدوماً. وإذا كان السّواد في نفسه لاموجوداً ولامعدوماً لم يعد البحث ولميكن الشّيء الواحد موجوداً مرّتين. وليس الوجود صفة موجودة؛ فإنّ ذلك يقتضي ثبوت وجود للوجود[٣] ويتسلسل.

ولايلزم من سلب صفة الوجود عن الوجود ثبوت العدم له أو ثبوت الواسطة، فإنّ ذلك إنّما يلزم بملاحظة معنى الوجود أو العدم أو سلبهما مع مفهوم الوجود، وحين نلاحظ نفس الوجود ـ لا مع ملاحظة الغير ـ لميلزم ذلك.

---

١) تر : ـ أنه .

٢) على هامش طو : قلنا لانسلم، وإنما يلزم ذلك إن لوكان موجودا بوجود مغاير لهذا الوجود، أما إذا كان موجودا بهذا الوجود فلايلزم شيء مما ذكرتموه .

٣) طو، تر : للموجود .

ولايلزم من ذلك كون الألوان والحركات لمحلّ غير موجود، فإنّ كون الوجود حالّاً في محلّ غير موجود يقتضي كون اللون والحركة حالّين في محلّ غير ملوّن ولامتحرّك. وظاهر أنّ جميع ما قاله في هذا الموضع خبطٌ لايليق إيراده بأمثاله .

(٤٦) **قال** :

الثّاني: إنّه إذا كان الوجود مغايراً للماهيّة كان مسمّى قولنا [طو١٤آ] «السواد» غير مسمّى قولنا «موجود». فإذا قلنا «السّواد موجود» بمعنى أنّ السّواد هو موجود ، كان ذلك حكماً بوحدة الاثنين ، وهو محال .

فإن قلت: ليس المراد من قولنا «السّواد موجود» هو أنّ مسمّى السّواد مسمّى الوجود ، بل المراد منه أنّ السّواد موصوف بالموجوديّة .

قلت: فحينئذ ينقل الكلام إلى مسمّى الموصوفيّة [بالوجود][١]؛ فإنّه إمّا أن يكون مسمّى السّواد هو مسمّى الموصوفيّة بالوجود[٢]، فحينئذ يكون قولنا: «السّواد موصوف [تر١٦ب] بالوجود» جارياً مجرى قولنا «السّواد سواد» و إمّا أن يكون مغايراً له ، فالحكم على السّواد بأنّه موصوف بالوجود حكم بوحدة الاثنين إلا أن يقال: المراد من كون السّواد موصوفاً بالوجود أنّه موصوف بتلك الموصوفيّة ، وحينئذ يعود التقسيم في تلك الموصوفيّة الثانية ، فإمّا أن يتسلسل - وهو محال -

---

١) إضافة من المحصل .

٢) نو : + وهو محال .

أو يقتضي رفع الموصوفيّة. وحينئذ بطل قولنا: «السّواد موجود» على تقدير كون الماهيّة غير الموجوديّة.

أقول: لو كان السّواد والوجود متغايرين مطلقاً للزم الحكم بوحدة الاثنين، لكنّهما ليسا كذلك. وليس المراد أيضاً أنّ مسمّى السّواد مسمّى الوجود، ولا أنّ السّواد موصوف بالموجوديّة[1] أو موصوف بتلك الموصوفيّة، حتّى يعود إمّا التكرار أو وحدة الاثنين؛ بل المراد أنّ الشيء الذي يقال له «أنّه سواد» هو بعينه الذي يقال له «أنّه موجود» وذلك هو القسم الخارج من قسميه اللّذين أوردهما.

(٤٧) **قال**:

وأمّا قولنا «السّواد معدوم» فإن قلنا: «وجود السّواد عين كونه سواداً» كان قولنا «السّواد ليس بموجود» جارياً مجرى قولنا: «السّواد ليس بسواد» أو «الموجود ليس بموجود». ومعلوم أنّه متناقض.

أقول: ليس المراد عند من يقول: «ماهيّة السّواد عين وجوده» من قولنا: «السواد معدوم» أنّ السّواد ليس بسواد والموجود ليس بموجود، بل المراد عنده من هذا القول نفي السّواد، لا إثبات نفيه له، ولايلزم تناقض.

(٤٨) **قال**:

فإن قلنا: «وجوده زائد عليه» توجّه الإشكال من ثلاثة أوجه:

---

١) طو: بالوجودية.

أحدها: أنّه يلزم قيام الوجود - الذي هو صفة موجودة - بالماهيّة المعدومة، وهو محال.

وثانيها: أنّ [طو١٤ب] سلب الوجود عن ماهيّة السّواد- مثلاً- لايمكن ما لم يتميّز السّواد عن غيره، وكلّ ما يتميّز عن غيره فله تعيّنٌ في نفسه، وكلّ ما له تعيّنٌ في نفسه فله ثبوتٌ في نفسه؛ فالسّواد لايمكن سلب الثّبوت عنه إلا إذا كان ثابتاً في نفسه، فيكون حصول الوجود له شرطاً في سلب الوجود عنه - هذا خلف. [تر١٧آ]

فإن قلت: الذي يسلب عنه الوجود موجود في الذّهن.

قلت: فإذا كان موجوداً في الذّهن استحال سلب مطلق الوجود عنه؛ لأنّ الوجود[1] في الذّهن أخصّ من مطلق الوجود، فالموجود في الذهن يصدق عليه أنّه موجود، فلايصدق عليه حينئذ أنّه ليس بموجود، وكلامنا الآن فيما يقابل مطلق الوجود، لا فيما يقابل موجوداً خاصاً.

وثالثها أنّا سنقيم الدلالة في مسألة «إنّ المعدوم ليس بشيء»[2] على امتناع خلوّ الماهيّة عن الوجود، وعلى هذا يستحيل الحكم على الماهيّة بالعدم. فظهر أنّه ليس لقولنا « السّواد موجود. السّواد معدوم » مفهوم محصّل. و اذا كان كذلك لم يكن لقولنا: «السواد إمّا أن يكون موجوداً و إمّا أن يكون معدوماً» مفهوم محصّل. و إذا كان كذلك امتنع التصديق به، فضلاً عن كون ذلك التّصديق بديهيّاً.

---

١) مج٤، بعض نسخ المحصل: الموجود.

٢) الرقم ٣١١.

أقول : قد مرّ أنّ الماهيّة من غير اعتبار شيء معها لاتكون موجودة ولامعدومة، فلايلزم من اتّصافها بالوجود قيام الوجود بالماهيّة المعدومة. فهذا على الوجه الأول .

وسلب الوجود عن ماهيّة السّواد لايقتضي كون الماهيّة متميّزة عن غيرها ومتعيّنة في نفسها وثابتة في نفسها؛ فإنّ التميّز صفة غير الماهيّة. وكذلك التعيّن والثبوت، والمسلوب عنه هو نفس الماهيّة ـ لا الماهيّة مع غيرها ـ وإذن لايكون حصول الوجود له شرطاً في سلب الوجود عنه .

والذي يقال : «إنّ المسلوب عنه الوجود موجود في الذّهن» فلايراد به أنّه مسلوب عنه الوجود عند كونه موجوداً في الذّهن، فإنّ كونه موجوداً في الذّهن صفة مغايرة له. والمسلوب عنه هو الموصوف فقط، لاباعتبار كونه موصوفاً بهذه الصفة أو غيرها. وإن كان بحيث يلزمها هذه الصّفة أو [طو١٥آ] غيرها. وهذا على الوجه الثاني .

وأمّا امتناع خلوّ الماهيّة عن الوجود فلاينافي اعتبار الماهيّة الموصوفة بهذا الامتناع وحدها. وتلك الماهيّة إذا أُخذت [تر١٧ب] لا مع هذا الامتناع، يمكن أن يلحقها العدم عقلاً، إنّما يستحيل الحكم عليها بالعدم إذا أُخذت مع لاحقها المقتضية لوجودها. فظهر أنّ لقولنا «السّواد موجود. السّواد معدوم» مفهوم محصّل، والقسمة إليهما صادقة صحيحة .

(٤٩) **قال** :

أمّا الثّاني، وهو قولنا «الجسم إمّا أن يكون أسود، وإمّا أن لايكون» فنقول:

من الظّاهر أنّه لايمكن التصديق به إلا بعد تصوّر معنى قولنا «الجسم أسود [و] الجسم ليس بأسود» فنقول: إذا قلنا: «الجسم أسود» فهو محال، من وجهين:

أحدهما إنّه حكم بوحدة الاثنين - على ما تقدّم تقريره - وهو باطل.

الثاني إنّ موصوفيّة الجسم بالسّواد إمّا أن يكون وصفاً عدميّاً أو ثبوتياً ، والأوّل محال؛ لأنّه نقيض اللاموصوفيّة ، وهي وصف سلبيّ ، ونقيض السلب ثبوت(١)، فالموصوفيّة(٢) لايمكن أن يكون أمراً عدميّاً .

أقول : أمّا قوله : «إذا قلنا : الجسم أسود، حكمنا بوحدة الاثنين» فقد مرّ الكلام فيه.

وأمّا قوله : «موصوفيّة الجسم بالسّواد يجب أن تكون وجوديّة، لأنّ نقيضها ـ وهو اللاموصوفيّة ـ سلبيّ، ونقيض السّلب إيجابٌ» فليس بمستقيم؛ لأنّا إذا قلنا : «اللاموصوفيّة سلبيّة» يلزم منه أن تكون «الإيجابيّة موصوفيّة» ـ بطريق عكس النقيض(٣)ـ وذلك لأنّ سلب الأعمّ يكون أخصّ من سلب الأخصّ(٤). والحكم بأنّ «الموصوفيّة إيجابيّة» عكس ما لزم من تلك القضيّة. وهذا الغلط من باب إيهام العكس. ثمّ إنّ الحكم بأنّ

١) المحصل : إيجاب . (ويؤيده ما سيجيء في كلام الشارح) .

٢) طو : والموصوفية .

٣) عكس النقيض باصطلاح قدماء المنطقيين جعل نقيض الجزء الثاني من القضية جزء أول ونقيض الجزء الأول ثانيا مع بقاء الكيف والصدق (شرح الشمسية : ٣٦٤) فعكس نقيض «اللاموصوفية سلبية» يكون : «اللاسلبية (الإيجابية) موصوفية» وإذا عكسنا هذه القضية بالعكس المستوي يكون «بعض الموصوفية إيجابية» جزئية، وأما جعلها كلية (الموصوفية إيجابية) مغالطة من باب إيهام العكس الذي أحد أسباب المغالطة المعنوية (الجوهر النضيد : ٤٠٤) .

٤) الحيوان أعم من الإنسان، ولكن سالبتهما بالعكس فـ(اللاحيوان) أخص من (اللاإنسان) .

الموصوفيّة إيجابيّة لايقتضي كونها وجوديّة، فإنّ العدميّ قد يكون إيجابيّاً كما في المعدولة. وهذا غلطٌ في غلطٍ.

(٥٠) **قال** : ومحال [أيضاً[١]] أن يكون أمراً ثبوتيّاً ، لأنّه على هذا التقدير إمّا أن يكون نفس وجود الجسم والسّواد ، و إمّا أن يكون مغايراً لهما .

والأوّل محال؛ لأنّه ليس كلُّ من عقل وجود الجسم ووجود السّواد عقل كون الجسم موصوفاً بالسّواد .

والثاني أيضاً محال ، لأنّ موصوفيّة الجسم بالسّواد[٢] لو كانت صفة زائدة لكانت موصوفيّة الجسم[تر١٨آ] بتلك الصّفة زائدة عليها، وهو محال[٣]. فثبت أنّ موصوفيّة الشّيء بغيره غير معقولة .

أقول : إن كانت الموصوفيّة زائدة على الجسم والسّواد [طو١٥ب] فمن أين وجب أن تكون تلك الزائدة صفة للجسم، وإن كانت صفة وتكون الموصوفيّة بتلك الصفة زائدة عليها لم يلزم التّسلسل، لأنّ هذه الأوصاف أمور اعتباريّة، وتحدث بتصوّر الاعتبار وتقف عند ترك الاعتبار.

(٥١) **قال** : فإن قلت: الموصوفيّة ثابتة في الذّهن دون الخارج .

قلت: الذّهن إن طابق الخارج عاد الإشكال ، و إلا فلاعبرة به .

---

١) طو، تر : ـ أيضا .

٢) طو : ـ والثاني أيضاً محال ، لأنّ موصوفيّة الجسم بالسّواد .

٣) المحصل : + لأنه يؤدي إلى التسلسل .

ولأنّ موصوفيّة الشّيء بالشيء نسبة بينهما، والنّسبة بين الشّيئين يستحيل أن تكون حاصلة في غيرهما[١]. و إذا كان كذلك كان الحقّ من هذه المنفصلة هو الجزء السلبي أبداً ، لا الثبوتي[٢]، وهو باطل عندكم.

أقول : مطابقة الذهن للخارج إنّما يكون شرطاً في الحكم على الأُمور الخارجة بأشياء خارجية . أمّا في المعقولات وفي الأحكام الذّهنيّة على الأُمور الذّهنية، فليس بشرط. والنّسب والإضافات أُمور لايكون لها وجود إلا في العقل، واعتبارها في الأمور الخارجيّة هو كون تلك الأُمور صالحة لأن يعقل منها تلك النسب والإضافات، أي تكون بحيث إذا عقلها عاقل حصل في عقله تلك النّسبة أو الإضافة .

[الوجه الرابع في نقض ما ادعى القوم أنه من أجلى البديهيات ونقده]

(٥٢) **قال** : الاعتراض الرابع على قولنا: «الشّيء إمّا أن يكون و إمّا أن لايكون» سلّمنا تصوّر هذه القضيّة بأجزائها، لكن لانسلّم عدم الواسطة . وبيانه من وجهين:

أحدهما أنّ مسمّى الامتناع إمّا أن يكون موجوداً أو معدوماً، أو لاموجوداً ولامعدوماً .

لاجائزٌ أن يكون موجوداً ؛ و إلا لكان الموصوف به موجوداً ؛ لاستحالة قيام الموجود بالمعدوم. ولو كان الموصوف به موجوداً لم يكن الممتنع ممتنعاً، بل إمّا واجباً وإمّا ممكناً .

---

١) المحصل : يستحيل ألاتكون حاصلة فيهما بل في غيرهما .

٢) طو : لا الثبوت .

ولاجائز أن يكون معدوماً ؛ لأنّه نقيض «اللا امتناع» الذي يمكن حمله على المعدوم، فيكون اللا امتناع عدميّاً، فلايكون الامتناع عدميّاً.

أقول : الامتناع اعتبار عقليّ، والكلام فيه [تر١٨ب] كما في غيره من الاعتبارات .

واللاامتناع إذا حمل على المعدوم لايكون ذلك الحمل كلّياً، فإنّ بعض المعدومات غير ممتنع وبعضها ممتنع، ولايلزم من كون اللاامتناع عدميّاً كون الامتناع وجودياً؛ فإنّ «الإنسان» وجوديّ، وبعض «اللاإنسان» [طو١٦آ] أيضاً وجودي. واللاممكن بالإمكان العامّ عدميّ، وبعض الممكنات عدميّ.

وهذه قاعدة للمصنف واهية يستعملها كثيراً في كلامه .

(٥٣) **قال** : ولأنّ الامتناع ماهيّة متعيّنة في نفسها ، متميّزةٌ عن سائر الماهيّات - ولولا ذلك لاستحال إشارة العقل إليها - و إذا كان كذلك استحال أن يكون نفياً محضاً.

فإن قلت: له ثبوت في الذّهن .

قلت: هذا باطلٌ ، لأنّ الممتنع ممتنعٌ في نفسه ، سواء كان هناك عقل أو لم يكن. ولأنّ الفرض العقليّ[١] إن كان مطابقاً [للخارج][٢] فهو المطلوب ، و إلا كان كاذباً وليس كلامنا فيه ، بل فيما يطابق الوجود .

ولأنّ الذي في الذّهن إن كان موجوداً استحال اتّصافه بالامتناع ، لأنّ

---

١) بعض نسخ المحصّل : الفرض الذهني .

٢) إضافة من المحصّل .

الموجود لايكون ممتنع الوجود ، و إن لم يكن موجوداً لم يكن الامتناع القائم به موجوداً ، لاستحالة قيام الموجود بما ليس بموجود .

فثبت أنّ مسمّى الامتناع ليس بموجود ولابمعدوم، وذلك هو الواسطة .

أقول : الامتناع نسبة معقولة بين متصوَّر ووجوده الخارجي في التصوّر، فليس نفياً محضاً ولاشيئاً ثابتاً في الخارج، وليس في الخارج شيء موصوف بالامتناع لولا عقل، وليس الامتناع فرض شيء في الخارج حتّى يكون جهلاً لو لم يطابق الخارج .

والمطابق للوجود[1] عدم ذلك المتصوَّر في الخارج، عدماً ضرورياً لذات ذلك المتصوّر، فليس الامتناع - من حيث هو وجود[2] في العقل - بممتنع، إنّما هو صفة ثابتة في العقل لمتصوَّر ذهنيّ مقيس إلى وجوده الخارجي. ولايلزم من ذلك القول بالواسطة .

(٥٤) **قال** : وثانيهما: أنّ مسمّى الحدوث - وهو الخروج من العدم إلى الوجود - غير مسمّى العدم ومسمّى الوجود ، و إلا لكان حيث صدق [تر١٩آ] مسمّى العدم أو مسمّى الوجود صدق «مسمّى الخروج من العدم إلى الوجود» وهو محالٌ .

و إذا ثبت ذلك فنقول: الآن الذي يصدق فيه على الماهيّة مسمّى الخروج من العدم إلى الوجود إمّا أن تكون الماهيّة في ذلك الآن موجودة أو معدومة أو لاموجودة ولامعدومة .

---

١) تر : الموجود .

٢) تر : موجود .

فإن كانت موجودة فقد صدق على الموجود أنّه يخرج من العدم إلى الوجود [طو١٦ب] فيكون ذلك كأنّه يقال: الموجود يخرج إلى الوجود ، فيكون الشّيء موجوداً مرّتين ، وهو محال .

وإن كانت معدومة فهو محال من وجهين:

الأوّل أنّ مسمّى الحدوث صفة موجودة – وإلا ثبت الواسطة - والصّفة الموجودة يستحيل قيامها[1] بالمعدوم.

الثاني أنّها متى كانت معدومة كان العدم الأصليّ باقياً ، ومتى كان العدم الأصليّ باقياً لم يكن التغير من العدم حاصلاً . فثبت أنّ الماهيّة حالة الحدوث لاموجودة ولامعدومة .

أقول : الماهيّة لاتكون موجودة إلا في زمان الوجود، أمّا في زمان العدم فلاماهيّة[2] إلا في التصوّر العقليّ ـكما تقرّر في بيان الامتناع ـ وكذلك في آن الحدوث؛ فإنّ مفهوم الحدوث ـ على ما فسّره ـ معنى يدخل فيه ثلاثة أشياء : الوجود والعدم ونسبة بينهما، ولاشيء ممّا يدخل في مفهومه العدم والنّسبة إليه بموجود في الخارج .

فالحدوث معنى معقول، هو صفة تحصل في العقل عند تعقّل العدم والوجود المترتّب عليه في العقل، والماهيّة الموصوفة بتلك الصّفة لاتكون موصوفة بالوجود وحده، فلاتكون موجودة في الخارج، بل إنّما تكون موجودة في العقل، فلايلزم من ذلك واسطة بين الوجود والعدم؛ لأنّ معنى

١) طو : قياما .

٢) تر : لاماهية .

الواسطة أن تكون الماهيّة في الخارج غير موصوفة بالوجود ولابالعدم، وذلك محال؛ لأنّ كون الماهيّة في الخارج هو وجودها الخارجي، فكونها في الخارج غير موصوفة بالوجود تناقض .

لايقال : الجسم في آن انتقاله من السّكون إلى الحركة موجود وليس بموصوف بالسّكون ولا بالحركة، ولايمكن أن يقال : الجسم في ذلك الآن موجود في العقل فقط، فإذن هو في ذلك الزّمان [تر١٩ب] لاساكن ولامتحرّك، فيلزم منه واسطة بين السّكون والحركة المتقابلين .

لأنّا نقول : وجود الحركة لايمكن إلا في زمان، وكذلك وجود السكون، وانتفاؤهما عن شيء - من شأنه أن يوجد أحدهما فيه - يقتضي واسطة بينهما، لكنّ الجسم في الآن الذي هو الفصل المشترك بين زمان السّكون وزمان الحركة لايكون من شأنه أن يوجد فيه حركة أو سكون. فلايلزم من وجوده [طو١٧آ] في ذلك الآن ثبوت واسطة بين الحركة والسّكون يكون الجسم موصوفاً بها في ذلك الآن. وهذا بخلاف ما نحن فيه، لأنّ الماهيّة في الآن الذي لاتكون موصوفة بالوجود المحض لاتكون ثابتة، فإنّ ثبوتها في حال اتّصافها بالوجود فقط.

(٥٥) **قال** : وله تقرير آخر: وهو أنّ الماهيّة إذا انتقلت من العدم إلى الوجود ، فحالة الانتقال[١] لابدّ وأن لاتكون معدومة ولاموجودة ، لأنّها لوكانت معدومة فهي بعد لم تأخذ في الانتقال ، بل هي باقية كما كانت قبل ذلك . ولو كانت موجودة فقد حصل المنتقل إليه [بتمامه]، وحين حصول المنتقل إليه بتمامه لايبقى الانتقال،

١) طو : - الانتقال .

بل ينقطع . وظاهر أنّ حال[١] حصول الانتقال لابدّ وأن نكون متوسطاً بين المنتقل عنه والمنتقل إليه ؛ فوجب أن نكون خارجاً عن حدّ العدم الصِّرف وغير واصل إلى حدّ الوجود الصِّرف .

أقول : الأخذ في الانتقال وانقطاع الانتقال لايصحّان إلا إذا كان الانتقال واقعاً في شيء موجود بالتدريج كالحركة. أمّا إذا كان الانتقال من لاشيء فلايكون هناك أخذ ولاانقطاع ، والمتوسّط بين المنتقل عنه والمنتقل إليه لايعقل إلا إذا كانا موجودين، وهاهنا لمّا لم يكن المنتقل عنه ثابتاً، فلاثبوت للانتقال أصلاً. والموصوف لاثبوت صفة[٢] له، إلا إذا كان أصل الثبوت له، فإذن لامتوسّط[٣] بين الوجود والعدم .

(٥٦) **قال** : فهذه الإشكالات قطرة من بحار الإشكالات الواردة على قولنا: «الشيء إمّا أن يكون وإمّا أن لايكون» و إذا كان حال أقوى البديهيّات كذلك ، فما ظنُّك بالأضعف .

أقول : [تر٢٠آ] هذه الإشكالات لاتشكّك غير الأذهان التي تعوّدت التقليد ولم تألف النّظر في الحقائق، والنّاظر المميِّز لايشكّ في أنّها أغلاط ومغالطات .

---

١) تر : ـ حال . نو : حالة .

٢) نو : لصفة .

٣) نو : لا توسط

(٥٧) **قال** :

[الحجّة الثانية لمنكري البديهيّات]

الحجّة الثانية لمنكري البديهيّات : أنّا نجد العقل جازماً بأُمور كثيرة - كجزمه بالأوّليّات - مع أنّ الجزم غير جائز فيها. وذلك يوجب تطرّق التهمة إلى حكم العقل .

بيان الأوّل من وجوه :

أحدها أنّا إذا رأينا زيداً [طو١٧ب] ثمّ غمضنا العين لحظةً ، ثمّ فتحناها في الحال وشاهدنا زيداً مرّة أُخرى ، جزمنا بأنّ زيداً الذي شاهدناه ثانياً هو الذي شاهدناه أوّلاً ، وهذا الجزم غير جائز ، لاحتمال أنّ اللّٰه تعالى أعدم الزيد الأوّل في تلك اللحظة التي غمضنا العين[1] فيها وخلق في الحال مثله ، هذا على مذهب المسلمين . وأمّا على مذهب الفلاسفة: فلعلّه حدث شكل غريب فلكيّ اقتضى هذا النّوع من التصرّف في هيولى عالم الكون والفساد ، وهو و إن كان بعيداً جدّاً لكنّه جائز عندهم . وعلى هذا التقدير يكون الزّيد الذي شاهدناه ثانياً غير الزّيد الأوّل .

أقول : العقل جازم بلاتردّد أنّ هذا الزّيد هو الأوّل، ولو كان حكمه موقوفاً على نفي الاحتمال المذكور لكان ذلك الجزم نظريّاً لابديهيّاً، والمسلمون لم يتّفقوا على أنّ إعدام الموجود الباقي ممكنٌ، قالوا : «المؤثّر هو كلّ موجود يحصل منه موجود هو أثره» .

---

١) طو : العقل .

ولهذا ذهبت المعتزلة إلى أنّ الإعدام يكون بإيجاد ضدّ الموجود[١]، حتّى مشايخهم قالوا: «إنّ الله تعالى قبل القيامة يخلق عرَضاً هو الفناء لا في محلّ، وهو ضدّ جميع ما سوى الله تعالى، فيفنى بوجوده ما سوى الله تعالى، وهو لايبقى زمانين فينتفي ولايبقى[٢]، ولايبقى غير وجه الله ذي الجلال والإكرام»[٣].

وذهب النّظّام[٤] إلى أنّ جميع الأجسام والأعراض غير باقٍ زمانين، بل يحدثها الله حالاً فحالاً.

وذهبت الأشاعرة[٥] إلى مثل هذا القول في الأعراض.

وقال جميع من لايجوِّز إعادة المعدوم بأنّ الأجسام لاتفنى، ولكن [تر٢٠ب] تفنى التأليفات التي بين أجزائها، فتكون لأجل ذلك هالكة.

فإعدام زيد الأوّل ليس بممكن عند أكثر المسلمين، وما لايمكن لايكون مقدوراً للفاعل المختار.

---

١) راجع شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار: ١٠٩. المغني: التكليف: ٤٤١.

٢) تر، نو: ـ ولايبقى.

٣) مقالات الإسلاميين (٢/٤٦ـ٤٨): «واختلف الناس في الأعراض: هل تبقى أم لا؟ فقال قائلون: الأعراض كلها لاتبقى وقتين... والقائل بهذا أحمد بن علي الشطوي وقال به أبوالقاسم البلخي ومحمد بن عبد الله بن مملك الإصبهاني. وزعم هؤلاء أن الألوان والطعوم والأرايح والحياة والقدرة والعجز والكلام والأصوات أعراض وأنها لاتبقى وقتين، وهم يثبتون الأعراض كلها ويزعمون أنها لاتبقى زمانين... وكان ضرار والحسين النجار يقولان: إن الأعراض التي هي غير الأجسام يستحيل أن يبقى زمانين».

٤) مقالات الإسلاميين (٢/٤٧): «وقال قائلون: إنه لاعرض إلا الحركات، وإنه لايجوز أن تبقى. والقائل بهذا النظام».

٥) راجع تفصيل الكلام في أصول الدين: ٥٠ـ٥١، المسألة السابعة من الأصل الثاني. شرح المواقف: ٥/٣٧ـ٥١، المقصد السابع من المرصد الأول من الموقف الثالث.

وأمّا على مذهب الفلاسفة : فالتشكّل الغريب لاتكون إلا سبباً فاعليّاً، ولابدّ معه من سبب قابليّ حتّى يحصل الأثر، ومادّة زيد الأوّل ونفسه لايمكن أن يفنى، ومادّة زيد الثاني لايمكن أن تتّصل بها صورته إلا بعد حصول اعتدال إنسانيّ وتغذية ونشوء، حتّى يصير بعد مرور مدّة من الزّمان إنساناً [طو١٨آ] كاملاً .

فهذه الدّعوى على المسلمين و على الفلاسفة غير مطابقة لمذاهبهم ، و هبْ أنّهم يقولون بذلك، إلا أنّ العقل لمّا كان جازماً بنفي ذلك المحتمل لايقع للعقلاء شكّ في البديهيّات بسبب أمثال هذه الخرافات .

فإن قيل : فكيف حال معجزات الأنبياء عليهم السلام ؟

قلنا : ليس في معجزاتهم إعدام شيء باقٍ، فإنّ جعل العصا حيّةً ثمّ إعادتها إلى سيرتها الأُولى ليس إلا تبديل صورة بصورة . وإخراج النّاقة من الجبل وانفجار الماء من الحجَر وإحياء الموتى ـ وغير ذلك ـ أُمور ممكنة في العقل، ليس فيها إعدام باقٍ وإيجاد مثلٍ للمتقدّم[١] دفعة، مع أنّ لبعضها تأويلات عقليّة لايمكن إيرادها هاهنا .

(٥٨) **قال** :

وثانيها: إنّي إذا شاهدت إنساناً شيخاً أو شابّاً علمتُ بالضّرورة أنّه ما خُلق الآن دفعة واحدة من غير أب وأُمّ، بل كان قبل ذلك طفلاً ومترعرعاً[٢] وشابّاً ، حتّى

١) نو : للمنعدم .

٢) الرعرعة حسن شباب الغلام وتحركه . . . . وقد ترترع الصبي أي تحرك ونشأ (لسان العرب : رعع) .

صار الآن شيخاً . وهذا الجزم غير ثابت ؛ أمّا على مذهب المسلمين فللفاعل المختار وأمّا على مذهب الفلاسفة فللشّكل الغريب .

أقول : العقل لايشكّ فيما جزَمه بسبب هذا القول الذي قاله، وإن لم يكن هذا الجزم مثل الجزم بأنّ «الكلّ أعظم من الجزء» لكنّ التّفاوت بينهما لايبلغ حدّاً يجعل أحد الجزمين ظنّاً. واعتبر القضايا[1] التجربيّة، فإنّها لاتبلغ في الجزم حدّ [تر٢١آ] الأوّليّات، مع أنّها يقينيّة بعيدة عن الارتياب .

وأمّا عند الفلاسفة فمحال أن يتولّد شيخ من غير أسباب ماديّة واستعدادات وتربية ـ كما مرّ .

(٥٩) **قال** :

وثالثها: أني إذا خرجت من داري فإني أعلمُ أنّ ما فيها من الأواني لم تنقلب اُناساً فضلاء مدقّقين في علوم المنطق والهندسة ، ولم ينقلب ما فيها من الأحجار ذهباً وياقوتاً ، وأنه ليس تحت رجلي ياقوتة بمقدار مائة ألف منّ ، وأنّ مياه البحار والأودية لم تنقلب دماً ودُهناً .

والاحتمال في الكلّ قائم ، ولايندفع ذلك بأني لمّا نظرت إليها ثانياً وجدتها كما كانت ، لاحتمال أن يقال: «إنها انقلبت إلى هذه الصّفات في زمان غيبتي ثمّ عند عودي إليها صارت كما كانت ، إمّا للفاعل المختار أو للشكل الغريب .

---

١) تر : القضا .

أقول : أكثر ما ذكر من هذه الاحتمالات محالٌ، فإنّ قلب الحقائق عند المتكلّمين محالٌ غير مقدور عليه، وتبديل هذه الصوّر بالصوّر التي ذكرها [طو١٨ب] عند الفلاسفة ممتنع .

(٦٠) **قال:**

ورابعها: إنّي إذا خاطبتُ إنساناً فتكلّم بكلام منظوم مرتّب يوافق خطابي ، علمتُ بالضّرورة أنّه حيّ عاقل فاهِم ، وهذا الجزم غير ثابت ؛ لأنّ المقتضي لذلك الجزم إمّا أقواله أو أفعاله . أمّا الأقوال فلانوجب ؛ لأنّها أصوات مقطّعة وحصولها في الذات لايقتضي كون الذّات حيّة عاقلة . وأمّا الأفعال فلاتدلّ أيضاً ؛ لاحتمال أنّ الفاعل المختار أو الشّكل الغريب اقتضى حصول تلك الألفاظ المخصوصة الدّالّة على ما يوافق غرض المخاطب . فثبت أنّ القول والفعل لايدلّان على كونه حيّاً فاهِماً، مع أنّا نضطرّ إلى العلم بذلك .

أقول : قال المتكلّمون : صدور الكلام المنظوم من شخص هو إنسان يدلّ بالضّرورة على[١] كونه حيّاً عاقلاً، ولايندفع ذلك بما قاله. أمّا في غير الإنسان فلايدلّ على كون ذلك الشّخص حيّاً عاقلاً[٢]، إنّما يدلّ على أنّ الذّات التي يصدر عنها ذلك الكلام حي عالم قادر.

وأمّا الأفعال فلاخلاف في أنّها إذا كانت محكمة متقنة كان فاعلها عالماً

---

١) تر : ــ على .

٢) طو، تر : عالما .

قادراً . فهذا الشّك ليس بقادح فيما أراد قدحه، لا على مذهب المتكلّمين، ولا على مذهب [تر٢١ب] الفلاسفة .

(٦١) **قال** :

وخامسها: إنكم رويتم في الأخبار: «أنّ جبرئيل عليه السلام كان يظهر في صورة دُحية الكلبي[١]» وإذا لم يمتنع ذلك في بديهة العقل لم يمتنع أن يظهر في صورة سائر الأشخاص ، وإذا رأيتُ ولدي فلعلّه ليس ولدي ، بل هو جبرئيل ، بل الذبابة التي طارت لعلّها ليست بذبابة ، بل هي مَلَك من الملائكة .

فثبت أن هذا التّجويز قائم، مع أنّ العلم الضّروريّ بعدمه حاصل .

فثبت بهذه الوجوه أنّ البديهة جازمة بهذه الأحكام، مع أنّ جزمها باطلٌ . ولمّا تطرّقت التّهمة إليها لم يكن حكمها مقبولاً ، إذ لاشهادة لمتّهم .

أقول : المحقّقون من المسلمين وغيرهم من أهل الملل يقولون : «كلّ ما أخبر به مخبِرٌ صادقٌ، فإن كان ممكن الوقوع، حكَمنا بصحّته وأحلناه إلى القادر المختار. وإن كان ممتنع الوقوع : إمّا أن نرجع[٢] فيه إلى تأويل مطابق لأصول ديننا أو نتوقّف فيه».

وإذا تقرّر هذا الأصل لم يبق حيرة في موضع مّما ذكره أو لم يذكره. ومن

---

١) دحية بن خليفة بن فروة بن فضالة الكلبي القضاعي من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله ورسوله بكتابه إلى عظيم بصرى ليوصله إلى هرقل، راجع ترجمته في أسد الغابة : ٦/٢، رقم ١٥٠٧ . طبقات ابن سعد : ٢٤٩/٤ . سير أعلام النبلاء : ٥٥٠/٢ . وورد تمثّل جبرئيل عليه السلام بصورته في مصادر الترجمة، وأيضا راجع الكافي : ٥٨٧/٢، ح٢٥ . أمالي الطوسي : ٦٠٤، المجلس ٢٧ : ح٧ .

٢) تر : ــ نرجع .

المقرّر أنّ العلم القطعيّ لاينقدح بالظّنون الفاسدة والأوهام البعيدة الكاذبة .

(٦٢) **قال** : لايقال: جزمُ العقل بهذه القضايا استدلاليّ ، لابديهيّ .

لأنّا نقول: لو كان [طو١٩آ] كذلك لوجب أن لايحصل هذا الجزم إلا لمن عرف ذلك الدّليل ، ولمّا لم يكن كذلك - بل هو حاصل للصّبيان والمجانين ولمن لم يمارس شيئًا مّن الدّلائل - علمنا أنّه بديهيٌّ ، لا نظريّ . على أنّا إذا راجَعنا إلى أنفسنا وتأمّلنا أحوالنا علِمنا أنّ علمي بأنّ زيداً الذي اُشاهده الآن هو الذي شاهدتُه قبل ذلك بلحظة وأنّه لايجوز أن يقال: «عُدم الأوّلُ وحدَث مثله» ليس أضعف من علمي بـ«أنّ الشّيء إمّا أن يكون موجوداً أو معدوماً»[١].

أقول : هذا الكلام هو الدّليل على أنّ القدح في الضّروريّات بما أورده من الاحتمالات لايؤثّر في الجزم العقلي أصلاً[٢].

(٦٣) **قال**:

[الحجة الثالثة والرابعة لمنكري البديهيّات]

الحجّة الثالثة: مزاولة الصّنائع العقليّة تدلّ على أنّ الإنسان قد يتعارض عنده دليلان في مسألة عقليّة ، بحيث يعجز من القدح في كلّ واحد منهما - إمّا عجزاً دائماً أو في بعض الأحوال - والعجز لايتحقّق إلا عند كونه مضطرّاً إلى اعتقاد

---

١) بعض نسخ المحصل + : أو بأن الواحد نصف الاثنين .

٢) المكتوب في طو و تر أولا : «هذا اعتراف بالقدح فيما أورده من الاحتمالات وأنها لا تؤثّر في الجزم العقلي أصلا» ثم استدرك في طو وصحح بما جاء في المتن مطابقا لنو .

صحّة جميع المقدّمات التي [تر٢٢آ] في الدّليلين ، ولاشكّ أنّ واحداً منهما خطأ و إلا لصَدَق النّقيضان . وهذا يدلّ على أنّ البديهة قدتجزم بما لايجوز الجزم به .

الحجة الرابعة: قد يكون الإنسان جازماً بصحّة جميع مقدّمات دليل معيّن ، ثم يتبيّن له خطأٌ في بعض تلك المقدّمات . ولأجل ذلك ينتقل الرّجل من مذهب إلى مذهب ، فجزمُه بصحّة تلك المقدّمة الباطلة باطلٌ . فظهر أنّ البديهة متّهمة .

أقول : قصور[١] أفهام بعض النّاس عن التّمييز بين الحقّ والباطل واعتمادهم على مايتقلّدونه من آبائهم أو أساتذتهم بموجب حُسن ظنّهم فيهم، ليس بقادح في الأوّليّات .

وأيضاً التّشكُّك في النّظريّات بسبب تعارض دليلين، أو النّقل من مذهب إلى مذهب بسبب ترجُّح أحد دليلين متعارضين، لايقدح في النّظريّات . وصناعة المنطق ـ لاسيّما صناعة سوفسطيقا[٢]ـ منه إنّما بُيِّن لإرشاد العقلاء إلى طريق الحقِّ ومجانبة مايقتضي الضّلال في العقائد والمباحث النّظريّة.

(٦٤) **قال:**

[الحجّة الخامسة لمنكري البديهيّات]

الحجّة الخامسة: أنّا نرى لاختلاف الأمزجة والعادات تأثيراً في الاعتقادات ، وذلك يقدح في البديهيّات .

---

١) طو، تر : تصور .

٢) يعني صناعة المغالطة .

أمّا الأمزجة: فلأنّ ضعيف المزاج يستقبح الإيلام، و غليظ المزاج قاسي القلب قد يستحسنه ؛ فربّ إنسان [طو١٩ب] يستحسن[١] شيئاً وغيره يستقبحه .

وأمّا العادات: فهو أنّ الإنسان الذي[٢] مارَسَ كلمات الفلاسفة و ألِفَها من أوّل عمره إلى آخره ، ربما صار بحيث يقطع بصحّة ما يقولونه وبفساد كلّ ما يقول مخالفوهم . ومَن مارس كلام المتكلّمين كان الأمر بالعكس .

وكذا القول في أرباب الملل؛ فإنّ المسلم المقلّد يستقبح كلامَ اليهود في أوّل الوهلة ، واليهوديّ بالعكس من ذلك ، وما ذاك إلا لسبب العادات . و إذا ثبت أنّ لاختلاف الأمزجة والعادات أثراً في الجزم بما لايجب الجزم به ، فلعلّ الجزم بهذه البديهيّات لمزاج عامّ أو لإلف عامّ[٣]. وعلى هذا التّقدير لايجب الوثوق [ب٨].

لايقال: الإنسان يفرض نفسه خالية عن مقتضيات الأمزجة والعادات ، فما يجزم العقل به في تلك الحالة كان [تر٢٢ب] حقّاً ، لأنّ الجازم به في تلك الحالة هو صريح العقل ، لا المزاج والعادة .

لأنّا نقول: هب أنّا فرضنا خلوّ النّفس عن المزاج والعادة ، لكن فرض الخلوّ لايوجب حصول الخلوّ ، فلعلّنا و إن فَرَضنا خلوّ النّفس عنهما لكنّها ماخلت عنهما، وحينئذ يكون الجزم بسببهما، لابسبب العقل .

سلّمنا أنّ فرض الخلوّ يوجب الخلوّ، لكن لعلّ في نفوسنا من الهيآت المزاجيّة

---

١) طو : مستحسن .

٢) طو : إذا .

٣) طو : ـ أو لإلف عام .

والعاديّة ما لانعرفه على التّفصيل ، وحينئذ لايمكننا فرض خلوّ النفس عنها، وذلك سبب التّهمة .

أقول : أمّا استحسان الأشياء واستقباحها فيجيء القول فيهما، وأمّا مقتضيات الطّبائع والعادات والدّيانات، فلاشكّ في كونها مؤثّرة في اعتقادات العوامّ، لكنّها لاتعارض متانة الحقّ الذي يعترف به جميع العقلاء حتّى البُله والصّبيان والمجانين .

وقد حذّر العلماءُ طالبي الحقّ عن متابعة الأهواء والطّبائع والعادات، بمثل قول القائل[1] : «رؤساء الشياطين ثلاثة : شوائب الطّبيعة، ووساوس العادة، ونواميس الأمثلة».

ولاشكّ أنّ البديهيّات لاتنقدح بها .

(٦٥) **قال** :

فهذا مجموع أدلّة الطّاعنين في البديهيّات ، ثمّ قالوا لخصومهم: إمّا أن نشتغلوا بالجواب عمّا ذكرناه أو لانشتغلوا به ، فإن اشتغلتم بالجواب حصل غرضنا، لأنّكم حينئذ تكونون معترفين بأنّ الإقرار بالبديهيّات لايصفو عن الشّوائب إلا بالجواب عن هذه الاشكالات ، [طو٢٠آ] ولاشكّ أنّ الجواب عنها لايحصل إلا بدقيق النّظر، والموقوف على النّظريّ أولى أن يكون نظريّاً، فكانت[2] البديهيّات مفتقرة إلى النّظريّات المفتقرة إلى البديهيّات - هذا خلف .

١) نسبه الشارح - قده - في رسالته الفارسية المسمى بـ«آغاز وانجام» (ص٦) إلى أفلاطون .

٢) تر، مج٤ : وكانت .

و إن لم نشتغلوا بالجواب بقيت الشّبه المذكورة خالية عن الجواب ، ومن المعلوم بالبديهة أنّ مع بقائها لايحصل الجزم بالبديهيات .

فقد توجّه القدح في البديهيّات على كلا التّقديرين .

أقول : عدم الاشتغال بالجواب لايقتضي بقاء الشبه القادحة في الأوّليّات، فإنها مع جزم العقل غير مؤثّرة في العقول [تر٢٣آ] السّليمة، بل إنّما لايُشتغل بالجواب لفقدان ما يتّفقون عليه من مبادئ الأبحاث، ولكون الأوّليّات مستغنية عن الذّبّ عنها بالحجج والبيّنات .

لايقال في جوابهم : إنّ شُبَهكم التي أوردتموها ليست قضايا حسّيّة، فهي إمّا بديهيّات وإمّا نظريّات مستندة إلى بديهيّات، فلو كانت قادحة في البديهيّات لكانت قادحة في أنفسها .

لأنهم يقولون : نحن لم نقصد في إيراد هذه الشّبه إبطال البديهيّات باليقين، بل قصدنا إيقاع الشّكّ فيها، وكيف ما كان فمقصودنا حاصل .

(٦٦) **قال** :

[قدح السوفسطائيّة في البديهيّات]

الفرقة الرابعة السوفسطائيّة ، الذين قدحوا في البديهيّات والحسيّات وقالوا:

ظهر بإلزام الفريقين تطرّق التّهمة إلى الحاكم الحسّي[١] والعقلي ، فلابدّ فوقهما من حاكم آخر ، ولايجوز أن يكون ذلك الحاكم هو الاستدلال ، لأنّه فرعهما ،

---

١) المحصل + : والخيالي .

فلو صحّحناهما به لزم الدّور، ولانجد حاكماً آخر؛ فإذن لاطريق إلا التوّقف .

لايقال: هذا الكلام الذي ذكرتَه إن أفادك علماً بفساد الحسّيات والبديهيات فقد ناقضتَ ، و إلا فقد اعترفت بسقوطه .

لأنا نقول: هذا الكلام الذي ذكرتَه أنت يفيد القطع بالثّبوت ، والذي ذكرتُه أنا إنما يفيد التّهمة ، والشّك إنّما يتولّد من هذا المأخذ . فأنا شاكٌّ ، وشاكٌّ في أنا شاكٌّ ـ وهلمّ جرّاً .

واعلم أنّ الاشتغال بالجواب عن هذه الشُّبَه يُحصل غرضهم على ماقرّروه في كلامهم، فالصّواب أن لانتشاغل بالجواب عنها، لأنّا نعلم أنّ علمنا بأنّ «الواحد نصف الاثنين» وأنّ «النّار حارّة» و«الشّمس مضيئة» لايزول بما ذكروه ، بل الطّريق أن يعذّبوا [طو٢٠ب] حتى يعترفوا بالحسّيات ، و إذا اعترفوا بها اعترفوا بالبديهيّات ، أعنى الفرق بين[1] وجود الألم وعدمه .

وأمّا الأجوبة المفصّلة عن هذه الأسئلة فسيجيء في الأبواب المستقبلة إن شاء الله تعالى .

أقول : إنّ قوما من الناس يظنُّون أنّ السوفسطائيّة قوم لهم نحلة ومذهب، ويتشعّبون إلى **ثلاث طوائف** :

اللاأدريّة : وهم الذين قالوا : «نحن شاكّون، وشاكّون في أنّا شاكّون، وهلم جرّا» .

والعناديّة : [تر٢٣ب] وهم الذين يقولون : «ما من قضيّة بديهيّة أو نظريّة

---

١) طو : من .

إلا ولها معارضة ومقاومة مثلها في القوّة والقبول عند الأذهان» .

والعنديّة : وهم الذين يقولون : «مذهب كلّ قوم حقّ بالقياس إليهم، وباطل بالقياس إلى خصومهم، وقد يكون طرفا النّقيض حقّاً بالقياس إلى شخصين، وليس في نفس الأمر شيء بحقّ .

وأمّا أهل التّحقيق فقد قالوا[1] : هذه لفظة من لغة اليونانيّين، فإنّ «سوفا» بلغتهم اسم للعِلم والحكمة و«اسطا» اسم للغلط، فـ«سوفسطا» معناه «علم الغلط» كماكان «فيلا» اسم للمحبّ و«فيلسوف» معناه محبّ العلم ثمّ عُرّب هذان اللفظان، واشتقّ منهما السّفسطة والفلسفة. قالوا : وليس ولايمكن أن يكون في العالم قوم ينتحلون هذا المذهب، بل كلّ غالط سوفسطائي في موضع غلطه . وكثير من النّاس متحيّرون، لامذهب لهم أصلا .

وقد رتَّب مثل هذه الأسئلة والإيرادات ذلك المتحيِّرون من طلبة العلم وأسندوها إلى السّوفسطائيّين، والله أعلم بحقيقة الحال .

والطّريق الذي ذكره صاحب الكتاب ـ أعني التعذيب ـ إنما اختاروه لأخذ الاعتراف منهم ببعض القضايا الواجب قبولهُا، حتّى يتمكّنوا من إرشادهم أو البحث معهم بناء على ما اعترفوا به . فهذا ما عندي في هذه المباحث .

والحقّ أنّ تصدير كتاب الأُصول الدّينيّة بمثل هذا الكلام يقتضي تضليل طلّاب الحقّ، والله وليّ التّوفيق والصواب[2].

---

١) في القاموس (سوف) : «الفيلسوف يونانيّة ، أي : محبّ الحكمة ، أصله «فيلا» وهو المحبّ، و«سوفا» وهو الحكمة، والاسم : الفلسفة، مركّبة كالحوقلة» .

٢) تر، مج٢، مج٤ : ـ والصواب .

(٦٧) **قال** :

المقدمة الثانية

في أحكام النظر

المعترفون بالتّصديقات البديهيّة والمحسوسة اختلفوا في أنّه هل يمكن تركيبها بحيث يتأدّى ذلك التّركيب إلى صيرورة ما ليس بمعلوم معلوماً ؟

والجمهور من أهل العالم قالوا به[1]، والكلام فيه وفي تفاريعه[2] يستدعي فصولاً[3]:

مسألة [النظر والفكر]

النّظر ترتيب تصديقات يُتوصّل بها إلى تصديقات [طو٢١آ] أُخر ، فإنّ من صدّق

---

١) قال الكاتبي (المفصل مخطوط) : «اختلف الناس في أن النظر يفيد العلم أم لا ؟ أكثر أهل العلم قالوا به، وقوم نفوه مطلقا، فمن هؤلاء من قال : لا طريق إلى العلم بالشيء إلا قول الإمام المعصوم وهم الإمامية، ومنهم من قال : لا طريق إليه إلا الحسّ وهم السمنية، ومنهم من قال : لا طريق إليه إلا الحس وخبر التواتر، وآخرون قالوا : لا طريق إليه إلا الحس وخبر التواتر والعقل، وقوم نفوه في الفروع دون الأصول وإليه ذهب النظام وأصحاب الظواهر، وقوم عكسوا الأمر وإليه ذهب الإمام أحمد بن حنبل وأصحابه رضي الله عنهم، فهذا هو المذاهب المذكورة في النظر»

ولايخفى أن ما نسبه إلى الإمامية لعله قول بعض أهل الظاهر منهم .

٢) المحصل ن : تعاريفه .

٣) المحصل : يستدعي مسائل .

بأنّ «العالم متغيّر وكلّ متغيّر ممكنٌ» حتى لزمه التّصديق بأنّ «العالم ممكنٌ» فلامعنى لفكره إلا ما حضرَ في ذهنه من التّصديقين المستلزمين للتّصديق الثّالث .

ثمّ المستلزمان إن كانا يقينيّين كان اللازم كذلك ، و إن كانا ظنيّين [تر٢٤آ] أو أحدهما فاللازم كذلك .

ومنهم من جعل الفكرَ أمراً وراء هذه التّصديقات المترتّبة ، إمّا عدميّاً - وهو الذي يقال: «الفكر تجريد العقل عن الغفلات»(١).

أو وجوديّاً، وهو الذي يقال: «الفكر هو تحديق العقل نحو المعقول»(٢) وهذا كما أنّ الرّؤية بالعين يتقدّمها النّظر إلى المرئيّ ، وهو تقليب الحدقة نحوه(٣) التماساً لرؤيته بالبصر . فكذلك الرؤية بالعقل يتقدّمها تحديق العقل نحو المطلوب التماساً لرؤيته بالبصيرة .

أقول : إنّه حدَّ النّظرَ بما هو أخصّ منه، لأنّ هذا الحدّ يختصّ بالانتقال من المبادئ التّصديقيّة إلى المطالب، وقلّ ما يتّفق مثل هذا النّظر ابتداءً،

---

١) قال الغزالي (المنخول : الباب الثاني، الفصل الثاني في مراسم المتكلمين) : إن أساليب العقول لاضبط، لها فإنّ العلوم لانهاية لها، ولاننكر ترتيب بعض العلوم على بعض وانقسامها إلى مقدمة ونتيجة، ولكنّها بعد الحصول ضروريّة وإن غمض مدركها، ولا دليل عندنا في العقل إذ لارابط ولا جمع، ونهاية النظر تجريد العقل عن الغفلات لما يعرض عليه، ومَن فَعَل ذلك أدرك المعقول، وهو كتحديق أحد البصر إلى صوب المرئي، فإنّه يفضي إلى العلم من غير تقدير دليل .

٢) (شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد : ٩٩/١٦) : «قالت الحكماء : الفكر تحديق العقل نحو المعقول ، كما أن النظر البصري تحديق البصر نحو المحسوس ، وكما أن من حدق نحو المبصر وحدقته صحيحة والموانع مرتفعة لابد أن يبصره، كذلك من نظر بعين عقلة وأفكر فكرا صحيحا، لابدّ أن يدرك الأمر الذي فكر فيه ويناله .

٣) المحصل : نحو المرئي .

والأكثر أن ينتقل من المطالب أوّلا إلى مبادئها، ثمّ من مبادئها إليها، وهذا لايدخل بتمامه في الحدّ المذكور.

وأيضاً «ترتيب تصوّرات يتوصّل بها إلى تصوّر آخر» لم يدخل فيه. وهذا القسم هو الذي أنكره صاحب الكتاب.

ويتقدّم ذلك تحليل تصورّات[١] إلى مبادئ يتألف منها الحدّ[٢]، أعني الانتقال من المحدود إلى الحدّ، حتّى يتأتّى بعد ذلك الانتقال من الحدّ إلى المحدود.

والحدّ الجامع للنّظر أن يقال: «النّظر هو الانتقال من أُمور حاصلة في الذّهن إلى أُمور مستحصلة هي المقاصد».

و «الفكر» بحسب الاصطلاح كالمرادف للنّظر.

(٦٨) **قال:**

مسألة: [الفكر المفيد للعلم]

الفكر المفيد للعلم موجود والسُّمَنية[٣] أنكروه مطلقاً، وجمع من المهندسين اعترفوا به في العدديّات والهندسيّات وأنكروه في الإلهيّات، وزعموا أنّ المقصد الأقصى فيها الأخذ بالأولى والأخلق، وأمّا الجزم فلاسبيل إليه.

---

١) مج٢، مج٤: تصور.

٢) طو: ـ الحد.

٣) السُّمَنية ـ بضم السين وفتح الميم مخففة ـ فرقة تعبد الأصنام وتقول بالتناسخ وتنكر حصول العلم بالأخبار. قيل: «نسبة إلى سومنات بلدة من الهند على غير قياس» (المصباح المنير: سمن).

لنا: أنّ كلّ واحد من مقدّمتي المثال المذكور[1] يقينيّ، وقد يجتمعان في الذّهن اجتماعاً مستلزماً للنتيجة المذكورة، فالنّظر المفيد للعلم موجودٌ.

(٦٩) احتجّ المنكرون [للنّظر][2] مطلقاً بأمور أربعة:

أوّلها: [طو٢١ب] العلم بأنّ الاعتقاد الحاصل عقيب النظر علم لايجوز أن يكون ضروريّاً - إذ كثيراً ينكشف الأمر بخلافه - ولا نظريّاً؛ و إلا لزم التّسلسل، وهو محال.

وثانيها: إنّ المطلوب إن كان معلوماً فلافائدة في طلبه، و إن لم يكن معلوماً فإذا وجده كيف يعرف أنّه مطلوبه.

وثالثها: الإنسان قد يكون مصرّاً على صحّة دليل زماناً طويلاً، ثمّ يظهر له بعد ذلك ضعفُه بدليل ثانٍ، وذلك الاحتمال قائم في ذلك الثّاني، ومع قيام الاحتمال [تر٢٤ب] لايحصل اليقين.

ورابعها: إنّ العلم بالمقدّمتين لايحصل معاً في الذّهن، بدليل أنّا نجد من أنفسنا أنّا متى وجّهنا الذّهن نحو استحضار معلوم تعذّر علينا في تلك الحال توجيهه نحو استحضار معلوم آخر، فالحاضر في الذّهن أبداً ليس إلا العلم بمقدّمة واحدة، وذلك غير منتج بالاتفاق، فالفكر لايفيد العلم.

(٧٠) واحتجّ المنكرون للنّظر في الإلهيّات بوجهين:

أحدهما أنّ إمكان طلب التّصديق موقوف على تصوّر الموضوع والمحمول،

---

١) ما مضى في المتن السابق: العالم متغير وكل متغير ممكن.

٢) طو. تر: ــ للنظر.

والحقائق الإلهيّة غير متصوّرة لنا لما سبق أنّا لانتصوّر إلا ما نجده بحواسّنا أو نفوسنا أو عقولنا ، و إذا فُقد التصوّر الذي هو شرط التّصديق امتنع التّصديق أيضاً .

وثانيهما أنّ أظهر الأشياء للإنسان وأقربها منه هويّته التي إليها يشير بقوله «أنا» ثمّ إنّ العقلاء اختلفوا في تلك الهويّة اختلافاً لايكاد يمكن الجزم بواحد منها: فمنهم من قال: «هي هذا الهيكل المحسوس». ومنهم من قال: «أجسام سارية[١] فيه». ومنهم من قال: «جزء لايتجزّء في القلب». ومنهم من قال: «المزاج». ومنهم من قال: «النّفس النّاطقة» .

و إذا كان علم الإنسان بأظهر الأُمور له وأقربها منه كذلك ، فكيف يكون حاله في معرفة أخفى الأُمور وأبعدها مناسبة عنه ! ؟

(٧١) والجواب عن الأوّل: أنّه نظريّ ، والتّسلسل غير لازم؛ لأنّ لزوم النّتيجة عن المقدمّتين إذا كان ضروريّاً وكانتا ضروريّتين - إمّا ابتداء أو بواسطة - شأنها كذلك، وعنده علم ضروريّ بأنّ اللازم عن الضّروريّ ضروريّ ، عُلم بالضرورة أنّ الحاصل علم .

وعن الثّاني: أنّه[٢] معلوم التّصور مجهول التّصديق ، والمطلوب هو التّصديق . فإذا وجده ميّزه عن غيره [طو٢٢آ] بالتّصور المعلوم.

وعن الثّالث: أنّه معارَض بأغلاط الحسّ .

وعن الرّابع: أنّا قد نعقل القضيّة الشّرطية ، وهي مركّبة من جملتين، والحكم

---

١) طو : متساوية .

٢) تر : ان .

بلزوم إحدى الجملتين(١) للأخرى يستدعي حضور العلم بهما(٢) حال الحكم بذلك اللزوم، وذلك يدلّ على إمكان اجتماع العلمين دفعة في الذّهن .

وعن الخامس: هب أنّ تلك الماهيّات غير متصوَّرة بحسب حقائقها، لكنّها متصوَّرة بحسب عوارضها المشتركة بينها وبين المحدثات ، وذلك كاف [تر٢٥آ] في إمكان التّصديق .

وعن السّادس: أنّ ما ذكرتموه يدلّ على صعوبة تحصيل هذا العلم، لا على امتناعه .

أقول : حاصل الجواب عن أوّل شبه السُّمَنية أنّ العلم بـ«أنّ نتيجة القياس المفروض علمٌ» نظريٌّ حاصل من مقدّمتين : إحداهما أنّ تلك النتيجة لازمة بالضّرورة لضروريّتين، وهذه المقدّمة ظاهرة البيان، كما ذكر في المنطق. وثانيهما أنّ كلّ لازم بالضّرورة لضروريّتين عِلمٌ بالضّرورة . فإذن نتيجة القياس المفروض علمٌ بالضّرورة . وهذه النتيجة نظريَّة مستفادة من مقدّمتين . ثمّ العلم بأنّ نتيجة القياس المفروض علمٌ بالضرورة بديهيّ يحصل من نفس تصوّرها ، فينقطع التّسلسل .

والجواب عن ثاني شُبهم كما ذكَر .

وأمّا الجواب عن ثالثها ـ وهو المعارضة بغلط الحسّ ـ فالحاصل منه أنّ الحسَّ يغلط مع أنّكم معترفون بكون حكمه حقّاً، فغلط العقل أيضاً مثلُه، فإمّا أن تعترفوا بحقّيَّة أحكام العقل، وإمّا أن تنكروا حقّيَّة أحكام الحسّ .

---

١) تر، مج٤ : الحملتين .

٢) طو : بتمام .

وهذا جواب جدليّ. والجواب الحقّ أنّ وقوع الغلط في البعض مع جواز الاحتراز عنه لايوجب ردّ الكلّ، والاحتمال غير باقٍ مع جزم العقل.

وعن رابعها وخامسها كما ذكَر.

وأمّا السّادس : فالقول بالجزء الذي لايتجزّى في القلب[1] مذهب ابن الرّاوندي[2]، والقول بالهيكل المحسوس مذهب بعض المتكلّمين[3][4]، ومذهب محقّقيهم أنّ تلك الهويّة أجزاء تتعلّق بها الحياة، والقول بالأجسام اللطيفة السّارية في البدن مذهب النّظّام من المعتزلة[5]، والقول بالمزاج مذهب جالينوس[6] وبعض الأطبّاء. والقول بالنّفْس الناطقة مذهب جمع من المتكلّمين وجمهور الحكماء . والجواب عنه ما ذكره .

---

١) راجع رد القاضي عبدالجبار لهذا القول في المغني : التكليف : ٣٢٩ـ٣٣٢ .

٢) أبوالحسين أحمد بن يحيى المعروف بابن الراوندي (أو ابن الروندي) من المتكلمين في القرن الثالث، قيل : إنه كان يهوديا فأسلم وصار معتزليا ثم خالف أقوالهم فطردوه فصنّف كتابا في الردّ عليهم باسم «فضيحة المعتزلة» والأقوال في تاريخ تولده ووفاته ومذهبه مختلفة جدا، حيث أثنى عليه بعض العلماء ونسبه الأكثرون إلى الإلحاد . جاءت ترجمة أحواله في عمدة كتب التراجم وتفصيل التحقيق حول الأقوال فيه في «دائرة المعارف بزرگ اسلامي : ٥٣١/٣ـ٥٣٨» . راجع ردّ القاضي عبدالجبار لهذا القول في المغني : التكليف : ٣٢٩ـ٣٣٢ . قال فيه (٣٣١) : «قد حكينا من قبل عن الأسواري أن الإنسان هو ما في القلب من الروح، وعن ابن الروندي أنه شيء واحد في الحقيقة هو في القلب» . راجع أيضا التوحيد للماتريدي : ١٩٣ـ٢٠٢ .

٣) طو : جمهور المتكلمين .

٤) قال ابن ميثم البحراني (قواعد المرام : ١٣٨، القاعدة السابعة) : «قول المشايخ كأبي علي وأبي هاشم، وهو أنه عبارة عن هذا الهيكل المحسوس» .

٥) جاء في المغني (التكليف : ٣٣٩) : «الكلام على أبي إسحاق النظام : وقد حكينا عنه في الإنسان أنه الروح، وأن الروح هي الحياة المشابكة لهذا الجسد، وأنها في الجسد على جهة المداخلة، وأنه جوهر واحد غير مختلف، وهو قوي حيّ عالم بذاته» .

٦) ذكر ما نسب إليه الشارح من القول بأن النفس حاصل المزاج في رسالة له باسم : «في أن قوى النفس تابعة لمزاج البدن» (تفصيل الكلام في دائرة المعارف اسلامى : ٣١١/١٧، جالينوس) .

(٧٢) **قال** :

مسألة [هل العقل كاف في معرفة الله تعالى أو يحتاج إلى التعليم]

[طو٢٢ب] لاحاجة في معرفة اللّٰه تعالى وتقدّس إلى المعلّم، خلافاً للملاحدة .

لنا: أنّه متى حصل العلم بأنّ «العالَم ممكنٌ وكلّ ممكن فله مؤثّرٌ» عِلمنا أنّ العالم له مؤثّر، سواء كان هناك معلّمٌ أم لا .

واعتمد الجمهور منّا ومن المعتزلة في إبطال قولهم على أمرين:

أحدهما: أنّ حصول العلم بالشّيء لو افتقر إلى المعلّم لافتقر المعلّم بكونه معلّماً إلى معلّم آخر ، ولزم التّسلسل .

والثّاني: أنّا لانعلم كون المعلّم صادقاً إلا بعد العلم بأنّ اللّٰه تعالى صدّقه بواسطة إظهار المعجزة على يده ، فلو توقّف [تر٢٥ب] العلم باللّٰه سبحانه وتعالى على قوله لزم الدّور .

(٧٣) وهذا الوجهان ضعيفان عندي .

أمّا الأوّل: فقد احتمل أن يكون عقل النبيّ و الإمام أكمل من عقول سائر الخلق، فلاجرم كان عقله مستقلاً بإدراك الحقائق ، وعقل غيره لم يكن مستقلاً فكان محتاجاً إلى التّعليم .

وأمّا الثّاني: فلأنّ ذلك إنّما يلزم على من يقول: «العقلُ معزولٌ مطلقاً، وقولُ المعلّم وحده مفيدٌ للعلم». أمّا من يقول: «العقل لابدّ منه لكنّه غير كاف، بل

لابدّ معه من معلّم آخر يرشدنا إلى الأدلّة ويوقفنا على الجواب في[١] الشّبهات» لايلزمه ذلك ، لأنّه يقول: عقولنا غير مستقلة بمعرفة الدّلائل والجواب عن الشّبهات، فلابدّ من إمام يعلّمنا تلك الأدلّة والأجوبة حتّى أنّا بواسطة تعليمه وقوّة عقولنا نعرف تلك الحقائق ، ومن جملة تلك الحقائق هو أنّه يعلّمنا ما يدلّ على إمامته ، وعلى هذا التّقدير لا[٢] يلزم الدّور والتّسلسل .

(٧٤) احتجّوا بأنّا نرى الاختلاف مستمرّاً بين أهل العالم ، ولو كفى العقلُ لما كان كذلك، ولأنّا نرى الإنسان وحده لايستقلّ بتحصيل أضعف العلوم - بل لابدّ له من اُستاذ يهديه - وذلك يدلّ على أنّ العقل غير كاف .

والجواب عن الأوّل أنّ من أتى بالنّظر على الوجه المذكور لايعرض له ماذكرت .

وعن الثّاني أنّه لانزاع في العُسر[٣]، لكنّ الامتناع ممنوع، وإلا لزم التّسلسل. ثمّ إنّا نطالبهم بتعيين ذلك الإمام، ونبيّن أنّه من أجهل النّاس .

أقول : هم لاينكرون استلزام مقدّمات إثبات الصّانع لنتائجها، لكن يقولون هذا وحده لايجزي ولاتحصل به النّجاة إلاإذا اتّصل به تعليم[٤]، لقول

---

١) المحصل : عن .
٢) طو : ـ لا .
٣) نو : التعبير . مج٤ : التعسّر .
٤) نو : تعلّم .

النبيّ ﷺ : «أمرت أن أقاتل النّاس [طو٢٣آ] حتّى يقولوا : لا إله إلا الله»[1]. وكثير من النّاس كانوا يقولون بالتّوحيد، لكنّهم لمّا لم يأخذوا ذلك منه، ما كان يُقبل قولهم .

وأمثال هذا كثيرة، مثل ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص/١] و﴿فَٱعْلَمْ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [محمد/١٩] فأمر بهذا القول وهذا العلم، فإن لم يقبلوا قوله كفّرهم[2]، مع أنّهم معترفون بوجود الصّانع، كما حكي عنهم في قوله عزّ من قائل : ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم [تر٢٦آ] مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ﴾ [لقمان/٢٥] - وفي أمثاله - فلو كانت العقول كافية لقالت العرب : «نحن نثبت الصّانع بعقولنا، ونعرف توحيده، ولانحتاج في ذلك إليك» .

وقد اختصر مقدّمهم هذا في كلام موجز، وهو قوله :

«العقل يكفي أم لا ؟

فإن كان يكفي فليس لأحد من الخلق - حتّى الأنبياء ﷺ - هداية غيره من العقلاء .

وإن لم يكف فهو اعتراف بالاحتياج إلى التّعليم» ولهم كلام كثير في إثبات مذهبهم .

والحقّ أنّ التّعليم في المعقولات ليس بضروريّ، مع أنّه إعانة وهداية،

---

١) عيون أخبار الرضا ﷺ : ١٤٢/٢، ح٦٣٦، باب ماجاء عن الرضا ﷺ من الأخبار المجموعة، ح٢٨١ البخاري : ١٣/١، كتاب الإيمان باب (١٧) فإن تابوا وأقاموا الصلاة . . . . وكتاب الصلاة ١٠٩/١، باب (٢٨) فضل استقبال القبلة . مسلم : ٥١/١-٥٣، ح٣٢-٣٦، كتاب الإيمان، باب (٨) الأمر بقتال الناس حتى يقولوا . . . .
والحديث مشهور ومذكور في العديد من الجوامع الحديثية .

٢) تر : فان لم يقبلوا اكفرهم .

وحثٌّ على استعمال العقل، وفي المنقولات ضروريّ. والأنبياء ما جاءوا لتعليم الصّنف الأوّل وحده، بل له وللصّنف الثّاني، فإنّ العقل لايتطرّق إلى ما يرشدون إليه.

وأمّا قولهم[١] : «إنّا نطالبهم بتعيين ذلك الإمام، ونبيّن أنّه أجهل النّاس» فغير لازم عليهم، لأنّهم ما يدّعون أنّ إمامهم يعلّمهم علماً، إنّما يدّعون أنّ متابعته والاعتراف بإمامته إذا صار مضافاً إلى المعارف العقليّة وغيرها حصل النّجاة، وإلا فلا.

وضعف هذه الدّعوى وتعرّيها عن الحجّة ظاهر غير محتاج فيهما إلى إطناب.

(٧٥) **قال** :

مسألة: [شرائط الناظر]

الناظر يجب أن لايكون عالماً بالمطلوب ؛ لأنّ النّظر طلب وطلب الحاصل محال .

- لايقال: ربّما علمنا الشّيء ثمّ نظر في الاستدلال عليه بدليل ثانٍ . لأنّا نقول: المطلوب هناك لا المدلول[٢] بل كون الثّاني دليلاً عليه ، وهو غير معلوم -

وأن لايكون جاهلاً جهلاً مركّباً، لأنّ صاحب هذا الجهل جازم بكونه عالماً وذلك يمنعه من الإقدام على الطّلب[٣].

ثمّ امتناع الاجتماع ذاتيٌّ أو للصارف ؟ فيه خلافٌ .

---

١) نو، تر : قوله .

٢) المحصل ن : ليس المدلول .

٣) راجع شرح المواقف : ٢٤/٦ . المغني : النظر في المعارف : ١١-١٢ .

أقول: أمّا من قال: اجتماع النّظر والجهل المركّب في واحد بعينه ممتنع [طو٢٣ب] لذاته ـ كاجتماع النّقيضين أو الضدّين ـ احتجّ بأنّ النظر يجب أن يكون مقارناً للشكّ، والجهل المركّب مقارن للجزم، واجتماعهما هو اجتماع النّقيضين، ومناقضة اللوازم قريبة من مناقضة الملزومات. وقال بذلك أبو هاشم[1].

ومن قال: عدم اجتماعهما لوجود الصّارف ـ كالأكل مع الامتلاء ـ إنّما قال بذلك، لأنّه يجوّز وجود النّظر مع عدم الشّكّ. وإليه ذهب القاضي[2]، وهو مذهب [تر٢٦ب] الحكماء، قالوا: إنّ كثيرا من النّاس يتعلّمون من غير أن يسبق شكّ إلى أذهانهم.

وذهب أبو إسحاق الأسفرايني[3] إلى أنّ النّاظر يمتنع أن يكون شاكّاً.

(٧٦) **قال**:

مسألة: [وجوب النظر ومناقشات المخالفين]

المشهور في بيان وجوب النّظر أنّ معرفة الله تعالى واجبة ولايمكن تحصيلها إلا

---

١) أبو هاشم عبد السلام بن أبي علي محمد من معاريف المعتزلة واركان مذهب الاعتزال وهو الذي خالف أباه أبو علي الجبائي في مختلف المسائل وبنى الفرقة البهشمية مقابل الجبائية وتبعه أكثر المعتزلة، عاش في القرن الثالث ومات في ٣٢١ الهجرية ببغداد (تاريخ بغداد :٥٦/١١) . راجع تفصيل الكلام حول حياته وآرائه في دائرة المعارف بزرگ اسلامي : ٣٨٢/٦، أبو هاشم الجبائي.

٢) يظهر أنه الباقلاني ولم أعثر على مستنده فيما عندي من المراجع .

٣) أبو إسحاق ركن الدين إبراهيم بن محمد بن إبراهيم فقيه شافعي ومتكلم أشعري، مات في (٤١٨ ق) بنيشابور .

راجع ترجمته في دائرة المعارف بزرگ إسلامي : ١٥٨/٥ . وفيات الأعيان : ٢٨/١ .

بالنّظر ، وما يتوقّف الواجب المطلق عليه وكان مقدوراً للمكلّف فهو واجب - على ماسيأتي بيانه في أُصول الفقه ، إن شاء اللّٰه تعالى .

الاعتراض عليه[١] : لانسلّم أنّه يمكن إيجاب العلم ، لأنّ التّصديق يتوقّف على حصول تصوّر الطّرفين ، والتّصوّر غير مكتسب - على ما مرّ[٢] - ثمّ إذا حصلا ، فإن كان التّصديق من لوازمهما - كما في الأوّليّات - لم يكن التّصديق مكتسباً أيضاً . وإن لم يكن ضروريّاً افتقر فيه إلى توسيط مقدّمة أُخرى ، والحال فيها كما في الأوّل ولايتسلسل إلى غير النّهاية ، بل ينتهي إلى الأوّليّات ، وهي غير مكتسبة لاتصور طرفيها ولااستلزام ذينك التّصورين للتّصديق بإثبات أحدهما للآخر أو سلبه عنه . ثمّ إنّ لزوم ما يلزم عنها أيضاً ضروريٌّ . وكذا القول في اللازم الثّالث والرّابع .

فظهر أنّ العلوم غير مقدورة ألبتّة ، فكان الأمر بها أمراً بما لايطاق ، وأنّه غير جائز ، ولو صحّ بطل أصلُ الدّليل .

أقول : قد مرّ الكلام على قوله : «التصوّر غير مكتسب»[٣] ولا وجه لإعادته . أمّا التصديقات : فإن كانت أوليّة فالجمع بين تصوّرَي طرفيها مكتسب، وهو الحصول في قوله : «إذا حصلا» وما يحصل بتوسيط اكتساب [فتحصيله مكتسبٌ وإن كان بعد الحصول ضروريّاً][٤] .

وإن كانت نظريَّة فالجمع بين مقدّماتها مكتسب .

---

١) المحصل + : من وجوه الأول .

٢) راجع قول الماتن بأن التصور غير مكتسب ونقد الشارح لكلامه والرد عليه في الرقم ٢ـ٣ .

٣) راجع التعليقة السابقة .

٤) تر بدلا مما بين المعقوفتين : فهو مكتسب . (وفي طو كذلك ثم استدرك في الهامش بما في المتن) .

والتوسيط في قوله : «افتقر [فيه] إلى توسيط مقدّمة أُخرى» عبارة عن الاكتساب. فإذن ظهر أنّ من العلوم ما هو مكتسب، [إمّا لذاتها أو من جهة استحضارها][1].

والقول بـ«أنّ الأمر بما لايطاق غير جائز» مخالف لمذهب أهل السّنّة[2].

وقوله : «لو صحّ ذلك بطل أصل الدّليل» [أي لو صح جواز تكليف مالايطاق أمكن أن يكون وجوب المعرفة من ذلك القبيل فلايمكن تحصيلها. على أنّ القول بتكليف ما لايطاق مبنيّ على القول بأن «لامؤثّر إلا الله». وهو][3] كلام [طو٢٤آ] يتعلّق بمسألة الجبر والقدَر ولاوجه للاشتغال به هاهنا.

(٧٧) **قال** :

سلّمنا[4] إمكان الأمر بالعلم، لكن لانسلّم إمكان الأمر بمعرفة[5] الله، لأنّ معرفة الإيجاب موقوفة على معرفة الموجَب[6]، فقبل معرفة الموجَب لايمكن معرفة الإيجاب ، فيكون الأمر بمعرفة الموجَب تكليفاً بالمحال .

أقول : أمّا المعتزلة فلايقولون بوجوب المعرفة من جهة الأمر،[تر٢٧آ] بل من جهة العقل[7]، فلايرد عليهم هذا الإشكال .

١) ما بين المعقوفتين غير موجود في طو وتر غير أنه مكتوب في هامش طو وعليه علامة صح .
٢) راجع تفصيل الكلام في تفسير الفخر الرازي : ٧/ ٤٩ وما بعدها، تفسير الآية البقرة/٢٨٦ .
٣) ما بين المعقوفتين غير موجود في تر وفي طو أيضا كتب في الهامش وعليه علامة صح .
٤) المحصل ن : الثاني سلمنا .
٥) طو : معرفة .
٦) نو : لأن معرفة الإيجاب تتوقف على الموجب .
٧) راجع المغني : النظر في المعارف : ٢٣٠ وما بعدها .

وأمّا أهل السنّة فيقولون : استماع الأمر بالوجوب وإمكانه يوجبان في المستمِع التفحّص منه، وإذا تفحَّص حصل له العلم السّمعيّ بالوجوب، وهذا هو المراد من قولهم «وجوب المعرفة سمعيٌّ». وإمكان معرفة الإيجاب لايتوقَّف على معرفة الموجَب، ويكفي مع الاستماع في تحقُّق الإيجاب، ولايلزم منه تكليفه بالمحال .

(٧٨) **قال :**

سلّمناه[١]، ولكن لانسلّم ورود الأمر به ، بل الأمر إنّما جاء بالاعتقاد المطابق ، تقليداً كان أو علماً ، لأنّه ﷺ ما كلّف أحداً بهذه الأدلّة .

أقول : أمّا المعتزلة، فلايحتاجون إلى ورود الأمر به[٢]، وأمّا أهل السّنة فيقولون : ورود الأمر والتّكليف به ـ كما في قوله تعالى : ﴿ قُلِ ٱنظُرُواْ ﴾ [يونس/١٠١] وفي أمثاله ـ ظاهرٌ متَّفق عليه، إنّما الخلاف في أنّ تحقيق الأدلّة فرض على الكفاية، أو على الأعيان .

(٧٩) **قال :**

سلّمنا أنّ التقليد غير كاف ، لكن لِمَ قلتَ[٣]: «إنّ الظنّ الغالب غير كاف» والاعتماد على قوله تعالى ﴿ فَٱعۡلَمۡ ﴾ [محمد/١٩] ضعيفٌ ، لأنّ الظنّ الغالب قد

---

١) المحصل ن : الثالث سلمناه .

٢) ذكر الشارح في الرقم السابق أن المعتزلة يقولون بوجوب المعرفة من جهة العقل، لا الأمر .

٣) المحصل ن : الرابع سلمنا بأن التقليد غير كاف، ولكن لم قلتم .

يسمّى علماً، ولأنّ الخطاب خاصٌّ ، ولأنّ الدّلالة اللفظيّة غير يقينيّة - على ماسيأتي إن شاء الله - فلايمكن بناء المطالب اليقينيّة عليها .

أقول : الظنُّ ممكن الزّوال، وفي زواله خطرٌ عظيمٌ، وقد ورد النّصُّ الصّريحُ بالأمر بالاحتراز عن الخطر، فتعيّن الأمر بتحصيل اليقين قطعاً.

وأيضا الوجوب الشّرعيّ يثبت بالأدلّة الظّنيّة، وهذه الأدلّة توقع الظنَّ بوجوب المعرفة على الوجه اليقينيّ .

(٨٠) **قال** :

سلّمناه ، لكن ما الدّليل على أنّه لاطريق إلى المعرفة سوى النّظر؟

ثمّ إنّا على سبيل التبرُّع نذكر طرقاً أُخر ، وهي قول الإمام المعصوم [طو٢٤ب] أو الإلهام أوتصفية الباطن - كما يقوله أهل التّصوُّف -

ولأنّا[١] لو قلنا: «أنّه لا طريق سوى الاستدلال» لكان المسلم إذا ناظرَ الدّهريَّ وانقطع في الحال وجب أن لايبقى على الدّين ، لأنّ الشّك في مقدّمة واحدة من الدّليل كاف في حصول الشّكّ في المدلول ، وذلك يقتضي أن يخرج المسلم عن الدّين في كلّ لحظة بسبب كلّ ما يهجس في خاطره من الأسئلة .

أقول : القائلون بأنّ المعرفة تحصل من قول الإمام لايُنكرون [تر٢٧ب] النّظرَ، بل يشبِّهون النّظرَ بنظر العين وقول الإمام بالضّوء الخارجي؛

١) تر : وانا .

ويقولـون : «كمـا لايـتمّ الإبـصار إلا بهمـا، فـلا تتحـصَّل المعرفـةُ إلا بمجموعهما». ولفظة «التّعليم» دالّةٌ على مجموعهما .

وأمّا الإلهامُ : فلو ثبت وقوعه لما أمن صاحبُه ـ أنّه من الله أو من غيره ـ إلا بعد النّظر، وإن لم يقدر على العبارة عنه .

وأمّا تصفيةُ الباطن : فإنّ أهل التصوُّف مجمَعون على أنّها لاتفيد إلا بعد طمأنينة النّفس في المعرفة، سواء حصلت من يقين أو تقليد .

وأمّا زوال الاعتقاد بوقوع الشكّ في بعض المقدّمات : فذلك إنّما يمكن لغيرالمتيقّنين كالمقلّدين ومن يجرى مجراهم وذلك أنّ اليقين لايمكن أن يزول.

(٨١) **قال:**

سلّمناه[١]، لكن لِمَ قلتم[٢]: «إنّ ما لايتمّ الواجب إلا به فهو واجب» ؟

فإن قلت: لو لم يجب لكان ذلك تكليفاً بما لايطاق .

قلت: ولم قلت: «أنّه غير جائز» بل التّكاليف بأسرها كذلك ، لأنّ ماعَلِم الله تعالى وقوعه وجب ، وما عَلِم عدمَه امتنع .

أقول : ما لايتمّ الواجب المطلق إلا به وكان مقدوراً للمكلّف كان واجباً عليه، فإنّ الذي كلّفه الإتيان به، كلّفه كيف ما كان، وهو قادر عليه من جهة تقديم ما لايتمّ ذلك الفعل إلا به، فهو مكلَّف بذلك التقديم[٣] أوّلاً، ثمّ بذلك الفعل ثانياً .

---

١) المحصل : السادس سلمناه .

٢) مضى في الرقم ٧٦ .

٣) نو : مكلف بالتقديم .

وأمّا «وجوب وقوع ما علِم الله وقوعَه» فهو وجوب لاحقٌ بالواقع بعد فرض وقوعه، وليس بوجوب يوجب الوقوعَ، فإنّ العلم بالشيء لايكون علّة له من حيث هو علم به[1]، وإلا فعِلمُنا بطلوع الشّمس غداً يكون علّة لطلوعها غداً، وذلك محال؛ فإنّ المعلول الواحد لايكون له إلا علّة واحدة، ولو كان العلم السّابق منافياً للاختيار لكان [طو٢٥آ] الله تعالى غير مختار في أفعاله المحدَثة، وهو باطل بالاتّفاق .

(٨٢) **قال:**

سلّمناه[2] : لكن تكليف ما لايطاق إنّما يلزم لو كان الأمر بالمعرفة ثابتاً على الإطلاق ، وهو ممنوع . فلِم لايجوز أن تكون صيغة الأمر و إن كانت مطلقة في اللفظ ، لكن في المعنى تكون مقيّدة ؟ كما في قوله تعالى: ﴿وَءَاتُواْ الزَّكَوٰةَ﴾ [البقرة/٤٣]. والجواب عن هذه الأسئلة و إن كان ممكناً، لكنّ الأولى التّعويل على ظواهر النصوص، كقوله تعالى: ﴿قُلِ انظُرُواْ﴾ [يونس/١٠١].

أقول : الوجوب الشرعيّ لايرتفع باحتمال[تر٢٨آ] التّخصيص، بل يرتفع بالتّخصيص الواقع المعلوم وقوعه، وإلافلايكون شيء بواجب شرعيّ أصلاً.

وأمّا التّعويل على ظاهر النّصّ مع التشكّك بمثل هذه الأسئلة فكالممتنع .

---

١) علم الله تعالى بوقوع أمر ليس علة لوقوعه ولكن إخبار عن وقوعه يقينا لأنه لايتخلف .

٢) المحصل : السابع سلمناه .

(٨٣) **قال** :

مسألة: [وجوب النظر]

وجوب النظر سمعي خلافاً للمعتزلة[١] وبعض الفقهاء من الشّافعيّة[٢] والحنفيّة[٣].

لنا قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء/١٥] ولأنّ فائدة الوجوب الثّوابُ والعقابُ ، ولايقبح من اللّٰه تعالى شيء في أفعاله . فلايمكن[٤] القطع بالثواب والعقاب من جهة العقل ، فلايمكن القطع بالوجوب .

احتجّوا بأنّه لو لم يثبت الوجوب إلا بالسّمع - الذي لايعلم صحّته إلا بالنّظر - فللمخاطب أن يقول: «لا أنظر حتّى لا أعرف كون السّمع صدقاً» وذلك يُفضي إلى إفحام الأنبياء .

والجواب: هذا لازم عليكم أيضاً، لأنّ وجوب النّظر و إن كان عندكم عقليّاً، لكنّه غير معلوم بضرورة العقل ، لأنّ العلم بوجوب النّظر يتوقّف عند المعتزلة على العلم بوجوب معرفة اللّٰه تعالى، وأنّ النظر طريق إليها ولا طريق إليها سواه، وأنّ ما لايتمّ الواجب إلا به فهو واجب . فكلّ واحد من هذه المقدّمات نظريٌّ، والموقوف على النّظري نظريٌّ ، فكان العلم بوجوب النّظر عندهم نظريّاً ،

---

١) مضى الإشارة إليه في الرقم ٧٧ .

٢) طو، تر : الشفعوية .

٣) قال الآمدي (أبكار الأفكار : ٩٢/١) : «أجمع أكثر أصحابنا والمعتزلة وكثير من أهل الحق من المسلمين على أن النظر المؤدي إلى معرفة الله واجب، غير أن مدرك وجوبه عندنا الشرع خلافا للمعتزلة في قولهم أن مدرك وجوبه العقل دون الشرع» .

٤) طو : ولا يمكن .

وللمخاطب أن يقول: «لا أنظر حتّى لا أعرف وجوب النّظر» .

ثمّ الجواب: أنّ الوجوب لايتوقّف على العلم بالوجوب – و إلا لزم الدّور - بل يكفي فيه إمكان العلم بالوجوب . و الإمكان(١) حاصل في الجملة .

أقول : حكى عن القفّال الشّاشيّ(٢) من أصحاب مذهب الشّافعيّ، وعن بعض الفقهاء الحنفيّة، مع كونهم من أهل السّنة : أنّهم قالوا بوجوب المعرفة عقلاً(٣)، والقول [طو٢٥ب] بأنّ المعرفة واجبة هو إحدى مقدّمتي المسألة المتقدّمة .

وقوله : «فائدة الوجوبِ الثوابُ والعقابُ» فيه نظر؛ لأنّ أهل السنّة لايوجبون الثواب على الطاعة، والمعتزلة يقولون [بالوجوب على من لايتصوّر فيه الثواب والعقاب. وأيضاً إنّهم وإن قالوا بوجوب الثواب للمكلّفين مطلقاً عقلاً، لكنّهم مقرُّون بأنّ تفضيل الثواب](٤) على الطاعة سمعيّ. والوجوب العقليّ يثبت باستحقاق تاركه الذّم عقلاً .

---

١) المحصل : + هنا .

٢) أبو بكر محمد بن علي بن إسماعيل القفال الشاشي ، فقيه أصولي لغوي معروف ، وفاته سنة ٣٦٥ بالشاش (سير أعلام النبلاء : ٢٨٣/١٦) وقال الياقوت (معجم البلدان : ٢٣٣/٣) سنة ٣٦٦. وقال : «شاش بماوراء النهر، ثم ماوراء نهرسيحون متاخمة لبلاد الترك» . ويقال بالفارسية : چاچ .

٣) قال الزركشي (البحر المحيط في أصول الفقه : برنامج اهل البيت) : «وزعموا أن الاستدلال على معرفة الصانع واجب بمجرد العقل قبل ورود السمع به ودعاء الشرع إليه، وهذا مذهب المعتزلة بأسرهم، وذهب إليه من أصحابنا أبو بكر القفّال الشاشي وأبو بكر الصيرفي وأبوبكر الفارسي والقاضي أبو حامد وغيرهم والحليمي من المتأخرين، وذهب إليه كثير من أصحاب أبي حنيفة خصوصا العراقيين منهم» .

٤) تر بدلا مما بين المعقوفتين : «بأن القول بوجوب الثواب» وفي طو و مج٤ أيضا كتب كذلك ثم شطب عليه واستدرك في الهامش بما أثبتناه في المتن وعليه علامة : صح .

فهذا الاستدلال ساقط .

وأمّا قوله فى معارضة المعتزلة [تر٢٨ب] فغير متوجّه عليهم؛ لأنّ وجوب النظر عندهم ليس بمتوقّف على العلم بالوجوب، بل قالوا[١] : «دفع الضرر المظنون الذي لعلّه يلحق بسبب الجهل بالمنعِم واجب في البديهة العقليّة، وذلك لايمكن إلا بمعرفته» وذلك لايزول بترك النظر، بل إنّما يزول بالنظر.

وأمّا الوجوب السمعيّ فلو كفى فيه إمكان العلم بالوجوب، للزم أن يجب على المكلّفين ما لايعلمونه أصلاً، لأنّ إمكان العلم بواجبات ـ غير الذي يعلمونه ـ حاصل .

والصّواب أن يقال : إمكان العلم بصدق الأوامر السمعيّة يقتضي وجوب النظر فيها .

(٨٤) **قال :**

مسألة: [أوّل الواجبات ما ذا ؟]

اختلفوا في أوّل الواجبات:

منهم من قال: هو المعرفة . ومنهم من قال: هو النظر المفيد[٢] للمعرفة . ومنهم من قال: هو القصد إلى ذلك النّظر .

وهو خلاف لفظي؛ لأنّه إن كان المراد أوّل الواجبات المقصودة بالقصد الأوّل، فلاشكّ أنّه هو المعرفة عند من يجعلها مقدورة ، والنظر عند من لايجعل العلم

---

١) راجع المغني : النظر في المعارف، ٢٢٧ .

٢) المحصل : المقيد .

مقدوراً . و إن كان المراد أوّل الواجبات كيف كانت ، فلاشكّ أنّه القصد .

أقول : حكى عن أبي الحسن الأشعريّ[١] : أنّ أوّل الواجبات هو العلم بالله تعالى. وأمّا القول «بأنّ أوّل الواجبات هو النّظر» فهو مذهب المعتزلة[٢]، وقيل : إليه ذهب أبو إسحاق الأسفرايني.

وذهب إمام الحرمين[٣] إلى أنّ أوّل الواجبات هو القصد إلى النظر.

وذهب أبو هاشم[٤] إلى «أنّ أوّل الواجبات هو الشّك». وهذا ليس

---

١) قال شارح المواقف (المقصد السابع، من المرصد الخامس من الموقف الأول) : «قد اختلف في أول واجب على المكلف أنه ماذا فالأكثر ومنهم الشيخ أبو الحسن الأشعري على أنه معرفة الله تعالى إذ هو أصل المعارف والعقائد الدينية وعليه يتفرع وجوب كل واجب من الواجبات الشرعية وقيل هو النظر فيها ـ أي في معرفة الله سبحانه ـ لأنه واجب اتفاقا كما مر وهو قبلها وهذا مذهب جمهور المعتزلة والأستاذ أبي إسحاق الأسفرائيني، وقيل هوأول جزء من النظرلأن وجوب الكل يستلزم وجوب أجزائه فأول جزء من النظر واجب وهو متقدم على النظر المتقدم على المعرفة وقال القاضي واختاره ابن فورك وإمام الحرمين إنه القصد إلى النظر لأن النظر فعل اختياري مسبوق بالقصد المتقدم على أول أجزائه» شرح المواقف : ١/٢٧٥ـ٢٧٦ .

٢) شرح الأصول الخمسة (٣٩) : «إن سأل سائل فقال : ما أول ما أوجب الله عليك؟ فقل : النظر المؤدّي إلى معرفة الله تعالى، لأنّه تعالى لايعرف ضرورة ولا بالمشاهدة، فيجب أن نعرفه بالتفكر والنظر» .

٣) أبوالمعالي عبد الملك بن أبي محمد عبد الله بن يوسف الجويني ثم النيسابوري الملقب بإمام الحرمين، شيخ الشافعية توفى سنة ٤٧٨ (سير أعلام النبلاء : ١٨/٤٧٦) . وورد ترجمته في عموم كتب التراجم .

٤) في شرح المقاصد (١/٢٧١ـ٢٧٣، المبحث الخامس من الفصل الثالث من المقصد الأول) : اختلفوا في أول ما يجب على المكلف، فقال الشيخ : هو معرفة الله تعالى لكونها مبنى الواجبات. وقال الأستاذ : وهو النظر في معرفة الله تعالى لما مر من كونه المقدمة. وقال القاضي والإمام : هو القصد إلى النظر لتوقف النظر عليه. والحق أنه إن أريد أول الواجبات المقصودة بالذات فهو المعرفة، وإن أريد الأعم فهو القصد إلى النظر، لكن مبناه على وجوب مقدمة الواجب المطلق، وقد عرفت ما فيه، . . . لا يقال : النظر مشروط بعدم المعرفة بمعنى الجهل البسيط بالمطلوب ☚

بصحيح، لأنّ الشّك لايكون مقدوراً، وإن كان مقدوراً فلايكون مراداً للعاقل. وسائر الاختلافات يتعلّق باختلاف الاعتبارات، كما بيَّنه .

(٨٥) **قال** :

مسألة : [حصول العلم بالعادة أو بالتولُّد] ؟

حصول العلم عقيب النّظر الصّحيح بالعادة عند الأشعري ، ومتّولّد[١] عند المعتزلة . [طو٢٦آ] والأصحّ الوجوب لاعلى سبيل التولّد .

فينبغي أن يكون أول الواجبات، لأنا نقول : هو ليس بمقدور بل حاصل قبل القدرة والإرادة، ولو سلم فوجوب النظر مقيد به لامتناع تحصيل الحاصل، فلا يكون مقدمة للواجب المطلق واستدامته وإن كانت مقدورة بأن ترك مباشرة أسباب حصول المعرفة لكنها ليست بمقدمة. وقال أبو هاشم أول الواجبات هو الشك لتوقف القصد إلى النظر عليه إذ لابد من فهم الطرفين والنسبة مع عدم اعتقاد المطلوب أو نقيضه على ما سبق. ورُدّ بوجهين : أحدهما أن الشك ليس بمقدور لكونه من الكيفيات كالعلم، وإنما المقدور تحصيله أو استدامته بأن يحصل تصور الطرفين ويترك النظر في النسبة، ولاشيء منهما بمقدمة ـ واعتراض المواقف بأنه «لو لم يكن مقدورا لم يكن العلم مقدورا لأنه ضده و نسبة القدرة إلى الضدين على السواء» ساقط بما اعترف به من أن العلم ليس بمقدور وإنما المقدور تحصيله بمباشرة الأسباب ـ وثانيهما أن وجوب النظر والمعرفة مقيد بالشك لما سبق من أنه لا إمكان للنظر بدونه فضلا عن الوجوب فهو لا يكون مقدمة للواجب المطلق، بل للمقيد به كالنصاب للزكاة والاستطاعة للحج، فلا يجب تحصيله ولما أن إيجاب المعرفة هو إيجاب النظر قال في المواقف : «أن وجوب المعرفة مقيد بالشك وإلا فالقول بوجوب الشك إنما يبنى على كونه مقدمة للنظر لا للمعرفة» . . . وقد يقال في رد الشك المحض «أنه وإن كان مقدمة للنظر الواجب فليس من أسبابه ليكون إيجابه إيجابا له بمعنى تعلق خطاب الشارع به» وفيه نظر لأن مراد أبي هاشم هو الوجوب العقلي كالنظر والمعرفة، نعم لو قيل أنه ليس من المعاني التي يطلبها العاقل ويحكم باستحقاق تاركه الذم لكان سيئا، وستعرف فساد النظر بمعرفة معنى الوجوب العقلي.

١) المحصل (في أكثر النسخ) : وبالتولد .

أمّا الوجوب: فلأنّ كلّ من علِم «أنّ العالم متغيّر، وكلّ متغير ممكن» فمع حضور هذين العلمين في الذّهن يستحيل أن لايعلم أنّ العالم ممكن . والعلم بهذا الامتناع ضروريٌّ . [تر٢٩آ]

أمّا إبطال التّولّد: فلأن العلم في نفسه ممكنٌ فيكون مقدوراً للّه تعالى ، فيمتنع وقوعه بغير[1] قدرته . والقياس على التّذكّر لايفيد اليقين ولا الإلزام؛ لأنّهم إنّما لم يقولوا به في التّذكّر لعلّةٍ لاتوجد في النظر ، فإن صحّت تلك العلّة ظهر الفرق ، وإلا منعوا الحكم في الأصل .

أقول : الأشعريّ يقول : «لامؤثّر إلا الله» والعلم بعد النظر حادث محتاج إلى المؤثّر، فإذن هو فعل الله تعالى. وليس على الله شيء واجباً، فوقوعه غير واجب، وهو أكثريٌّ، فهو عاديٌّ، كطلوع الشمس كلّ يوم؛ وذلك أنّ أفعال الله المتكرّرة، يقال : «أنّه فعَلها بإجراء العادة» وكلّ ما لايتكرّر أو يتكرّر قليلاً، فهو خارقٌ للعادة، أو نادر .

وأمّا المعتزلة، فلمّا أثبتوا لبعض الحوادث مؤثّراً غير الله تعالى، قالوا بأنّ كلّ فعل يصدر عن فاعله بلاتوسّط شيء آخر ـ كالاعتماد[2] من الحيوان ـ يقولون : «أنّه حصل منه بالمباشرة» و كلّ ما يصدر عنه بتوسّط شيء آخر ـ كالحركة التي تصدر عنه بواسطة الاعتماد ـ يقولون : «أنّه حصل منه

---

١) طو : لغير .

٢) قال صاحب المواقف (شرح المواقف : ١٩١/٥) الاعتماد ما يوجب للجسم المدافعة لما يمنعه الحركة إلى جهة ما، وقيل هو نفس المدافعة . وقد اختلف فيه المتكلمون، فنفاه الأستاذ أبوإسحاق وأثبته المعتزلة وكثير من أصحابنا ـ كالقاضي ـ بالضرورة .

بالتوليد»[1]. وهاهنا قال الأشعريّ : «إنّ الله يخلق العلم بعد النظر على سبيل إجراء العادة، وليس بمتنع أن لايخلقه بعده» . وقال المعتزليّ[2] : «أنّه يحصل من الناظر بتوسّط النظر على سبيل التّوليد، فهو متولّد واجب وقوعه بعد النظر، وقوع المعلول بعد العلّة التّامة».

وصاحب الكتاب وافَق الأشعريَّ في كونه من فعل الله، ووافَق المعتزلةَ في كونه واجب الوقوع بعد النظر، وخالف الأشعريَّ في قوله : «ليس بمتنع أن لايخلقه» وخالف المعتزليَّ في أنّه من فعل الناظر، واستدلّ على الوجوب بالمثال الذي ذكره؛ وله أن يدّعي ذلك في حصول جميع اللوازم مع الملزومات .

وللأشعريّ أن يمنع قوله : «فمع حضور هذين العلمين في الذّهن يستحيل أن لايحصل العلم بالنّتيجة» بخوارق العادات، فإنّ العاقل يحكم باستحالة وقوع النّطق من الجمادات، [طو٢٦ب] وقد يقع ذلك عند ظهور المعجز من الأنبياء .

قيل[3] : «و إنّما أخذ صاحب الكتاب [تر٢٩ب] هذا القول من القاضي أبي‌بكر الباقلانيّ[4] وإمام الحرمين، فإنّهما قالا باستلزام النّظر العلمَ على سبيل الوجوب، لابكون النّظر علّة أو مولّداً» .

---

١) راجع تفصيل قول المعتزلة في الأفعال وردودهم على الأشاعرة في الفائق : ١٣٠ـ١٤٨.

٢) راجع المغني : النظر والمعارف، ٧٧ .

٣) لم أعثر على القائل .

٤) القاضي أبوبكر محمد بن الطيب الباقلاني (ابن الباقلاني) متكلم معروف أشعري، له مصنفات في علم الكلام، عاش في القرن الرابع وتوفى سنة ٤٠٣ ق (تاريخ بغداد : ٣٧٩/٥) .

ثمّ إنّ الأشعريّة ردّوا قولَ المعتزلة باستعمال القياس[١]، فإنّ القدماء من المتكلّمين كانوا يستعملون القياس في علم الأُصول، أعني الذي يُستعمل في الفقه، وهو إلحاق فرع بأصل في حكم لسبب[٢] جامع لهما، يدّعون أنّه هو السبب للحكم في الأصل، وهو موجود في الفرع، فيجب أن يكون مسببّه ـ وهو الحكم ـ موجوداً أيضاً في الفرع .

وطلاب اليقين لايعتمدون عليه، بل يقولون : هذا القياس ـ على تقدير صحّته ـ لايفيد اليقين، بل يوقع ظنّاً فقطّ، وعلى تقدير المساعدة في استعماله ربّما يفرّقون بين الأصل والفرع، بما يمنع كون الجامع مقتضياً للحكم في الفرع، وإن كان مقتضياً له في الأصل .

فقال المصنّف : «قياس الأشعريّ» النظرَ في قوله : إنّ النّظر لايولّد العلمَ، «على التذكّر»ـ فإنّ المعتزلي يوافقه في أنّ التذكر لايولّد العلم الذي يعود بالتذكُّر ـ«لايفيد اليقين» لكونه قياساً غير مفيد لليقين ـ «ولا الإلزام» على تقدير المساعدة في استعمال القياس في المطالب العقليّة؛ «لأنّ المعتزلة لميقولوا بالتولّد في التّذكر إلا لعلّة توجد في التّذكر ولاتوجد في النّظر» وتلك العلّة أنّ التّذكر ربّما يحصل من غير قصد المتذكّر، والنظر لايحصل من غير قصد الناظر. «فإن صحّت تلك العلّة ظهر الفرق» فسقط الاستدلال بهذا القياس، «وإلا منعوا الحكم في التّذكر أيضاً»[٣] وهو أن يقولوا بتوليد التذكُّر، كما قالوا في النّظر بعينه .

---

١) المراد من القياس هنا معناه اللغوي، لا الاصطلاح المنطقي .

٢) طو : بسبب .

٣) هذا الرقم شرح ما قاله الماتن ولذلك وضعنا تحت كلمات الماتن خطا لتتميّز من عبارات الشارح.

وإنّما أمكن ذلك لهم، لأنّ أبا هاشم[١] من المعتزلة قال بأنّ التذكر السّانح للذّهن من غير قصد لايولّد العلم التّابع له؛ لأنّ ذلك إنّما يكون من فعل الله، والذي يفعله العبد بقصده واختياره فهو يولّد، لأنّ ذلك العلم يحصل للعبد بسبب ما هو من فعله .

(٨٦) **قال** :

مسألة [هل النظر الفاسد يولّد الجهل ويستلزمه أو لا]؟

النّظر الفاسد لايولّد الجهل ولايستلزمه عند[٢] الجمهور منّا ومن المعتزلة[٣].

وقيل: «أنّه يستلزمه[٤]» وهو الحقّ عندي؛ لأنّ كلّ مَن اعتقد: «أنّ العالم قديم وكلّ قديم [تر٣٠آ] مستغن عن المؤثّر» فمع حضور [طو٢٧آ] هذين الجهلين استحال أن لايعتقد أنّ العالم غنيّ عن المؤثّر، وهو جهل .

احتجوا بأنّ النّظر في الشّبهة لو استلزم الجهل لكان نظر المحقّ في شبهة المبطل يفيده الجهل .

جوابه أنّه معارَض بـ«أن النّظر في الدّليل لو أفاد العلم لكان نظر المبطل في دليل المحقّ يفيده العلم» فإن جعلت هناك شرط الإفادة اعتقاد حقّيّة تلك المقدّمات فهو جواب عمّا قالوه .

---

١) راجع ما أورده القاضي عبد الجبار في المغني : النظر في المعارف : ٨٦ .

٢) طو : عن .

٣) المغني : النظر في المعارف، ١٠٤ .

٤) المحصل، نو : قد يستلزمه .

أقول : أمّا عند الأشعري فالنظر الفاسد لايولّد، لأنّه لايقول بالتّوليد[١]. وأمّا عند المعتزلي فهو لايولّد، وإلا لكان الجاهل معذوراً .

وأمّا الذين يقولون بالاستلزام فقد اختلفوا. والمصنّف يقول باستلزامه للجهل، وكلامه ظاهر.

(٨٧) **قال** :

مسألة: [الفكر الصحيح والفكر الفاسد]

قد عرفت أنّ الفكر هو ترتيب تصديقات يُتوصَّل بها الى تصديقات أُخر، ثمّ التّصديقات المستلزمة إن كانت مطابقة لمتعلّقاتها فهو الفكر الصحيح ، و إلا فهو الفكر الفاسد .

أقول : الفكر الصّحيح مشروط بمطابقة كلّ واحد من تصديقاته لما في نفس الأمر، وبكون التّرتيب على الوجه الذي ينبغي. والشرط الأخير داخل في تقييد التّصديقات بالاستلزام . والفكر الفاسد يكون فاسداً بفوات الشّرطين أو أحدهما . ويفهم من قوله ذلك أن لايكون التّصديقات المطابقة غير المستلزمة داخلة في الفكر الفاسد .

(٨٨) **قال** :

مسألة: [حضور المقدّمتين يكفى لحصول النتيجة]

ذكر ابن سينا[٢] أنّ حضور المقدّمتين في الذّهن لايكفي لحصول النّتيجة - فإنّ

---

١) نو : + من المقدمات .

٢) قال في النجاة (١٠٥) : «وقد يمكن أن يعلم الشيء بالقوة ويجهله بالفعل، بأن يكون ليس إنما ☚

الإنسان قد يعلم «أنّ هذا الحيوان بغلةٌ ، وأنّ[1] كلّ بغلة عاقر» ومع هذين العلمين ربّما رأى بغلةً منتفخة البطن ، فيظنّ أنّها حامل - بل لابدَّ مع حضور المقدّمتين من التّفطن لكيفيّة اندراج المقدّمة الجزئيّة تحت الكليّة .

وهذا ضعيفٌ ، لأنّ اندراج إحدى المقدّمتين تحت الأُخرى إمّا أن يكون

☚ يعلم المقدمة الكبرى الكلية، بل الصغرى أيضا ولايعلم النتيجة، وذلك لأن العلم بهما شيء غير العلم بالنتيجة، ولكنه علة للعلم بالنتيجة، وليس علة كيف اتفق، بل اذا أُقرنا بالفعل عند الذهن. وأما اذا كانا معلومين على الافتراق ولم يقرنا بعد إذا لم يخطرا بالبال معا متوجهين نحو النتيجة، فليستا علة بالفعل، ولايلزم معلولهما ـ وهو العلم بالنتيجة بالفعل ـ مثل أن يكون إنسان يعلم أن كل بغلة عاقر ـ علما على حدة ـ ويعلم أيضا : أن هذا الحيوان بغلة، ويراه منتفخ البطن، فيظن أنه حامل . ولو اقترن عنده العلمان معا لما كان يظن هذا الظن .

وقال في الشفا (القياس : ٥٤٤) : «وقد نهجنا لك سبيلا إلى أن تعلم أنه كيف يمكن أن تعلم فى المثال الأول أن كل ج ب، وتعلم أيضا أن كل ب آ، ومع ذلك يظن أن لا شيء من ج آ . أو تعلم هاهنا أن كل كوكب فهو من جوهر الجسم السماوى، وتعلم أن كل ما هو من جوهر الجسم السماوى فهو غير نارى، ثم تظن أن الكواكب نارية . فإنه يسهل عليك بما أعطيناك آنفا أن تحل هذه الشبهة . لأنك تعلم من ذلك أنه لا فرق بين أن تعلم الكبرى، و لم تضع الأصغر تحت الأوسط بالفعل في أنه لايجب أن تعلم النتيجة بالفعل وبين أن تعلم الكبرى والصغرى معا ولم تؤلف بينهما تأليفا تلزم عنه النتيجة بالفعل، لأن وجود هاتين المقدمتين فى النفس كيف اتفق، لايوجبان فى النفس العلم بالنتيجة، إلا أن يكون فيما بينهما تأليف ما مخصوص، وأن تكون النفس مراعية لذلك التأليف، معتبرة إياه قائسة بينه وبين المطلوب . كل ذلك بالفعل وإلا وقع ذهول . مثلا أن من يعلم أن هذه بغلة، ويعلم أن كل بغلة عاقر . فإذا لم يجمعهما معا فى الذهن خاطرين بالبال، أمكن أن يظن مع ذلك أن فى بطن هذه البغلة جنينا . وذلك لأن هاتين المقدمتين ليستا سبب النتيجة إلا بالقوة . وإنما تصيران سبب النتيجة بالفعل إذا أخطرا معا بالبال على الترتيب الذي من شأنه أن ينتج قاعدة نحو النتيجة . **وقد أورد** الماتن ما حكاه هنا في شرحه على الإشارات (المنطق : ٣٠) دون رد عليه، وأيضا في شرحه على عيون الحكمة لابن سينا (٣٠/١) مع ذكر ما رد عليه هنا بألفاظه قائلا : «المختار عندى : أن العلم بالمقدمتين القريبتين علة تامة لحصول العلم بالنتيجة . و لا يحتاج مع هذين العلمين الى العلم بأمر ثالث .

١) تر : ـ وأن .

معلوماً مغايراً لتينك المقدّمتين ، وامّا أن لايكون . فإن كان مغايراً كان ذلك مقدّمة اُخرى لابدّ منها في الإنتاج ، ويكون الكلام في كيفيّة التيامها مع الأوّلين كالكلام في كيفيّة التيام الأوّلين ، ويفضي ذلك إلى اعتبار [ر٣٠ب] ما لانهاية له من المقدّمات .

وان لم يكن ذلك معلوماً مغايراً للمقدّمتين ، استحال [طو٢٧ب] أن يكون شرطاً في الإنتاج ، لأنّ الشّرط[1] مغاير للمشروط ، وهاهنا لامغايرة ، فلايكون شرطاً .

وأمّا حديث البغلة : فذلك إنّما يمكن إذا كان الحاضر في الذّهن إحدى المقدّمتين فقط - إمّا الصّغرى أو الكبرى - أمّا عند اجتماعهما في الذهن فلانسلّم أنّه يمكن الشكّ في النّتيجة .

أقول : ردُّه على ابن سينا أضعف من الذي ادّعى ضعفَه؛ لأنّ الاندراج إن كان مغايراً للمقدّمتين لايجب أن يكون مقدّمة ثالثة، لأنّ المقدّمة قضيّة جُعلت جزء قياس، والإندراج ليس بقضيّة، إنّما هو جزء صوريّ يحصل للمقدّمتين بعد التّأليف، والجزء الصّوريّ لايكون مقدّمة. والاندراج هو العلم بكون الأصغر بعض الجزئيّات من الأوسط التي وقع الحكم بالأكبر على جميعها، وهذا غير المقدّمتين، ومعلوم أنّ المقدّمتين لاتفيد النّتيجة إلا عند هذا العلم .

وقوله : «فإن لم يكن معلوماً مغايراً للمقدّمتين استحال أن يكون شرطاً في الانتاج» إنّما يصحّ إذا جعل استلزام المقدمتين للنتيجة نفس المتقدّمتين. أمّا إن جعله مغايراً لهما ـ مغايرة الصّورة للمادّة أو العارض للمعروض ـ وجب أن يكون شرطاً في الانتاج مع كونه مغايراً لهما .

---

١) طو : ـ لأن الشرط .

(٨٩) **قال** :

مسألة [هل العلم بوجه دلالة الدليل عين العلم بالمدلول ؟]

اختلفوا في أنّ العلم بوجه دلالة الدّليل على المدلول هل هو عين العلم بالمدلول[١] ؟

والحقّ أنّ هاهنا أموراً ثلاثة: العلم بذات الدّليل - كالعلم بإمكان العالَم - والعلم بذات المدلول - كالعلم بأنّه لابدّ له من مؤثّر- والعلم بكون الدليل دليلاً على المدلول .

أمّا العلم بذات الدّليل فهو مغايرٌ للعلم بذات المدلول ويستلزم[٢] له .

وأمّا العلم بكون الدّليل دليلاً على المدلول فهو أيضاً مغاير للعلم بذات الدّليل وذات[٣] المدلول ؛ لأنّه علم بإضافة أمر إلى أمر، و الإضافة بين الشّيئين مغايرة لهما ، فالعلم بها مغاير للعلم بهما . ولايجوز أن يكون المستلزم للعلم بالمدلول هو العلم بكون الدّليل دليلاً على المدلول[٤]، لأنّ العلم بإضافة أمر إلى أمر يتوقّف على العلم بالمضافين [تر٣١آ] والعلم بكون الدّليل دليلاً على المدلول متوقّف على العلم بوجود المدلول[٥]، فلو كان العلم بوجود المدلول مستفاداً من العلم بكون الدّليل دليلاً عليه لزم الدّور ، وهو محال .

---

١) المحصل ن : + أم لا.

٢) طو، المحصل : ومستلزم .

٣) المحصل : والعلم بذات .

٤) المحصل : دليلا عليه .

٥) المحصل ن : بوجود الدليل والمدلول .

أقول : يريد أن يبيّن أنّ العلم بوجه دلالة [طو٢٨آ] الدّليل على المدلول ليس هو عين العلم بالمدلول[١]، فبيَّن أنّ العلم بإضافة أمر إلى أمر متوقّف على العلم بالمضافين، وهذا يكفيه .

ثمّ إنّه أراد أن يبيّن أنّ الأمر الإضافيّ ليس هو المستلزم للعلم بالمدلول، واحتجّ بأنّه متوقّف على العلم بوجود المدلول فلايكون مستفاداً منه .

وهذا البيان غير موافق للدّعوى، [ولايقتضي الدور، إذ من الجائز أن يكون[٢] ذات المدلول تفيد وجود هذه الإضافة، وهذه الإضافة يستحيل أن تفيدها. لكن تصوّر هذه الإضافة يستلزم تصوّر علّتها لاشتماله عليه، كما أنّ تصوّر][٣] المعلول مع كونه مستفاداً من العلّة مستلزم لتصوّرها[٤]. فإن أراد نفي تخصيصه بالاستلزام، فليس في البيان ما يفيد ذلك .

واعلم أنّ هذه المسألة إنّما تجرى بين المتكلّمين عند استدلالهم بوجود ماسوى الله على وجوده تعالى، فيقولون : «لايجوز أن يكون وجه دلالة وجود ما سوى الله على وجوده مغايراً لهما، فإنّ المغاير لوجوده داخل في وجود ما سواه، والمغاير لوجود ماسواه هو وجوده فقط».

والجواب عنه : أنّ العلم بوجه دلالة الدّليل على المدلول ـ الذي هو مغاير لهما ـ هو أمر اعتباريّ عقليّ ليس بموجود في الخارج، كما سيجيء في تحقيق التضايف[٥].

---

١) طو : ـ ليس هو عين العلم بالمدلول .

٢) طو : ـ يكون .

٣) ما بين المعقوفتين غير موجود في تر وجاء بدلا منه : «لان» وفي طو ومج٤ أيضا مستدرك في الهامش وعليه علامة صح .

٤) طو، تر : لها .

٥) سيجيء في شرح الرقم التالي .

(٩٠) **قال:**

المقدمة الثالثة

في الدليل وأقسامه

وهي أربع مسائل

مسألة: [الدليل والأمارة عقليٌّ أو سمعيٌّ أو مركَّب منهما]

الدّليل هو الذي يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول .

والأمارة هي التي يلزم من العلم بها ظنّ وجود المدلول .

وكلّ واحد منهما إمّا أن يكون عقليّاً محضاً أو سمعيّاً محضاً، أو مركّباً منهما .

أمّا العقليّ فلابدّ وأن يكون بحال يلزم من وجوده وجود المدلول ، فاللزوم حاصلٌ لامحالة من هذا الطّرف ، فإن لم يحصل من الطّرف الآخر فهو الاستدلال بالمشروط على الشّرط ، كالاستدلال بالعلم [تر٣١ب] على الحياة .

وإن حصل من الطّرف الآخر فهو الاستدلال بالعلّة المعيّنة على المعلول المعيَّن ، وبالمعلول المعيَّن على العلّة المطلقة أوالمعيَّنة إن ثبت[١] التساوي بدليل منفصل .

---

١) تر : ـ ثبت.

أو بأحد المعلولين على الثّاني ، وهو مركّب من الأوّلين أو بأحد المتلازمين على الآخر كالمتضايفين[١].

أمّا السّمعيّ المحض فمحالٌ ، لأنّ خبر الغير ما لم يُعرف صدقُه لم يُفِد .

وأمّا المركّب فظاهر .

أقول : الصّواب أن يقال : «الدّليل هو الذي يلزم من النّظر فيه العلم بالمدلول» فإنّ من المدلول ما لاوجود له، ويستدلّ عليه ـ كنفي العلم الذي يستدلّ عليه بنفي الحياة ـ وكذلك الدّليل .

والأمارة هي التي يلزم من النّظر فيها الظنّ بالمدلول[٢].

وأمّا قوله : «فاللزوم حاصل لامحالة من هذا [طو٢٨ب] الطرف، وإن حصل من الطرف الآخر فهو كذا وكذا» فلاشكّ في أنّ اللزوم إذا حصل من الطّرفين كان الطّرفان متلازمين .

ثمّ قوله بعد ذلك : «أو بأحد المتلازمين على الآخر» هو عين ما قاله أوّلاً، لا قسيمه، والاختلاف بينهما ليس إلا بالأمثلة. والتّلازم بين المضافين في الحقيقة ليس مغايراً لما ذكر في العلّة والمعلول، لأنّ ذات كلّ واحد من المضافين علّة للإضافة المتعلّقة بالآخر، فهو نوع من دلالة العلّة على المعلول، إلا أنّه واقع مرّتين في الجانبين .

والباقي ظاهر .

---

١) المحصل : كالمضافين .

٢) يشير الشارح أن قيد «الوجود» في تعريف الماتن للأمارة زايد أيضا .

(٩١) **قال**:

مسألة: [شروط إفادة الدليل اللفظي لليقين]

الدّليل اللفظيّ لايفيد اليقين إلا عند تيقّن أُمور عشرة:

عصمة رواة مفردات تلك الألفاظ و إعرابها[1] وتصريفها، وعدم الاشتراك والمجاز والتّخصيص بالأشخاص والأزمنة ، وعدم الإضمار والتّقديم والتأخير، وعدم المعارض العقليّ الذي لو كان لرجح ؛ إذ ترجيح النّقل على العقل يقتضي القدح في العقل ، المستلزم للقدح في النّقل ؛ لافتقاره إليه . و إذا كان المنتِج ظنيّاً فما ظنُّك بالنّتيجة ؟! [تر٣٢آ]

أقول : كثير من الفقهاء يقولون[2] : «الدّليل اللفظيّ يفيد العلم» وذهب المصنّف إلى أنّه لايفيده، وعدّ هذه الأُمور. ويزاد في بعض النّسخ : «و عدم النّسخ».

ومحكمات القرآن لايقع فيها شكّ بسبب رواة الألفاظ وتصريفها وإعرابها والاشتراك والنّسخ والتّقديم والتّأخير، وبسبب المعارض العقليّ. فإن وقع شكّ بسبب المجاز أو التّخصيص أو الإضمار فممكنٌ .

(٩٢) **قال** :

مسألة [مستند اعتبار الأحاديث النبويّة صدق النبي ﷺ]

النقليّات بأسرها مستندة إلى صدق الرّسول عليه السلام ، فكلّ ما يتوقّف العلم بصدق

---

١) المحصل : وصحة إعرابها .

٢) راجع تفصيل الكلام في كتب أصول الفقه .

الرّسول على العلم به لايمكن إثباته بالنّقل – و إلا لزم الدّور .

و أمّا الذي لايكون كذلك ، فكلّ[١] ما كان جزماً بوقوع ما لايجب عقلاً وقوعه، كان الطّريق إليه النّقل ليس إلّا. و هو[٢] إمّا العامّ – كالعاديّات - أو الخاصّ - كالكتاب والسّنة - والخارج عن القسمين يمكن إثباته في الجملة بالعقل والنّقل معاً .

أقول : الذي يستند إلى صدق الرّسول فقط ، فكالأشياء التي نقلت عنه ﷺ بالتّواتر، فإنّ النّقل عنه يصير ضروريّاً ـ كأمره بخمس صلوات تشتمل على سبع عشرة ركعة في اليوم والليلة ـ وأمثال ذلك لاطريق إليها إلا النّقل . وكلّ ما كان العلم بصدق الرّسول متوقّفاً [طو٢٩آ] عليه فهو كإثبات الصّانع العالم القادر المختار المتكلّم .

والخارج عن القسمين كتوحيد الإله وعصمة الأنبياء .

والنّقل العامّ كالعاديّات، مثل ما ينقل بالتّواتر الذي يحصل العلم به لمن يصدق الرّسول ولمن لايصدّقه .

والخاصّ لمن يصدّقه، هو ما اشتمل عليه الكتاب والسنّة .

(٩٣) **قال** :

مسألة [الاستدلال إما قياس أو استقراء أو تمثيل]

إذا استدللنا بشيء على شيء ، فإمّا أن يكون أحدهما أخصّ من الثّاني أو

---

١) طو : وكل .

٢) طو، تر : ـ وهو . مج٤ بدلا من وهو : وذلك . المحصل : وهو .

لايكون . والأوّل على قسمين: لأنّه إمّا أن يستدلّ بالعامّ على الخاصّ - وهو القياس في عرف المنطقيّين - و إمّا بالعكس - وهو الاستقراء .

وأمّا الثّاني: فلايمكن الاستدلال بأحدهما على الآخر إلا إذا اندرجا تحت وصف مشترك بينهما، فيستدلّ بثبوت الحكم في إحدى الصّورتين على أنّ المناط [تر٣٢ب] هو المشترك . ثمّ يُستدلّ بذلك على ثبوته في الصّورة الأُخرى ، وهو القياس في عرف الفقهاء ، وهو في الحقيقة مركب من القسمين الأوّلين .

(٩٤) ثمّ القياس بالمعنى الأوّل على خمسة أقسام:

أحدها: أنّ نحكم بلزوم شيء لشيء ، فيلزم من وجود الملزوم وجود اللازم ومن عدم اللازم عدم الملزوم تحقيقاً للزوم. ولايلزم من عدم الملزوم عدم اللازم، ولا من وجود اللازم وجود الملزوم تصحيحاً للعموم.

وثانيها: التّقسيم المنحصر إلى قسمين ؛ فإنّه يلزم من رفع أيّهما كان ثبوت الآخر، ومن ثبوت أيّهما كان ارتفاع الآخر.

وثالثها: إذا حكَمنا بثبوت الألف لكلّ ما ثبت له الباء ، أو بانتفاء الألف عن كلّ ما ثبت له الباء، ثمّ رأينا الباء ثابتاً لكلّ الجيم أو لبعضه ، حكمنا بثبوت الألف أو انتفائه لكلّ الجيم أو لبعضه .

ورابعها: إذا حكَمنا بأنّ الألف ثابت للباء ومسلوب عن الجيم ، فإن كان وقت السّلب والإيجاب واحداً كفى ذلك في مباينة الطّرفين . فأمّا إذا لم يعيّن الوقت لم ينتج إلا عند اعتبار الدّوام في أحد الطّرفين ، لأنّ دوام أحد النقيضين يوجب كذب الآخر كيف ما كان .

وخامسها: إذا حصل وصفان في محلّ واحد فقد التقيا فيه ، أمّا في الخارج ، فربّما يحصل ذلك الالتقاء وربّما لايحصل . فلاجرم كان اللازم منه هو الحكم الجزئيّ . وتفاصيل هذه المناهج مذكورة في كتبنا المنطقيّة[١]. [طو٢٩ب]

أقول : يريد إيراد جميع الحجج مفصّلة بقول موجَز، وهو في غاية الحسن والبلاغة، وذلك أنّه قسَّم الاستدلالات إلى ثلاثة أقسام، قياس المنطقيّين، والاستقراء، وقياس الفقهاء المسمَّى عند المنطقيّين بالتّمثيل، وأخّر القول في القسم الأوّل .

أمّا **الاستقراء** فهو الحكم على كلّي بما ثبت لجزئيّاته، فإن كانت الجزئيّات محصورة سُمّي بـ«**الاستقراء التّامّ**» و«**القياس المقسّم**». كقولنا : «العدد إمّا زوج وإمّا فرد، وكلّ زوج يُعدّ بالواحد، وكلّ فرد يُعدّ بالواحد، فكلّ عدد يُعدّ بالواحد» وهذا يقينيٌّ .

وإن لم تكن الجزئيّات محصورة فذلك الحكم [تر٣٣آ] يكون ظنيّاً، لاحتمال أن يكون جزئي غير ما ذكر بخلاف ما ذكر. والمثال المشهور فيه الحكم بأنّ «كلّ حيوان يحرّك فكّه الأسفل عند المضغ» لكون النّاس وجميع البهائم والسّباع كذلك. وذلك الحكم غير يقينيّ، ربما يقع فيه تخلّفٌ في جزئيّ غير هذه الجزئيّات، كالتّمساح، فإنّه يحرّك الفكّ الأعلى عند المضغ .

وأمّا **قياس الفقهاء** فظنّيّ أيضاً، لأنّ ثبوت الحكم في إحدى الصّورتين لايدلّ على أنّ علّة ذلك الثّبوت هو الأمر المشترك . ولو ثبت أنّ المشترك علّة لذلك الثّبوت فمن الجائز أن يكون عليّته خاصّة بتلك الصّورة، أعني

---

١) راجع منطق الملخص : ٢٣٩ .

يكون خصوصيّة تلك الصّورة شرطاً في عليّتها. أمّا إن ثبت أنّ عليّته للحكم عامّ حيث كان، رجع هذا القسم إلى القسم الأوّل، أعني الاستدلال بالكلّي على جزئيّاته، وصار ذكر الصّورة بكون الحكم فيها ثابتاً حشواً لاتأثير له أصلاً .

وإنّما يختصّ هذا بالفقهاء، لأنّهم يكتفون بحصول الظنّ، ولايستعمله جميعهم أيضاً[١].

أمّا قوله «هو بالحقيقة مركّب من الأوّلين» فلأنّه يستدلّ فيه بجزئيّ على كلّي، كما في الاستقراء، إلا أنّ في الاستقراء لايقتصر على جزئيّ واحد، ثمّ يستدلّ من ذلك الكلّيّ على الجزئيّ الآخر، وذلك أيضاً ليس يقينيّاً، فهو مركّب ممّا يشبه الأوّلين وليس بهما .

[أقسام القياس]

ثمّ القياس بالمعنى الأوّل ينقسم إلى استثنائيّ ـ وهو الذي يكون إمّا النتيجة أو نقيضها مذكورة فيه بالفعل ـ وإلى اقترانيّ، وهو الذي لايكون كذلك .

والاستثنائيّ ينقسم إلى متّصلة ومنفصلة. وفي المتّصلة يحتمل أن يكون التّالي ـ وهو اللازم ـ [طو٣٠آ] أعمّ من المقدّم الذي هو الملزوم ـ كوجود العلم ووجود الحياة ـ فيستدلّ من عين الملزوم ومن عدم اللازم، ولايستدلّ من وجود اللازم ولامن عدم الملزوم . وقد أورد ذكر المنتج منها وغير المنتج في كلمات قليلة .

---

١) كفقهاء الشيعة فإنهم لايجوزون القياس الفقهي للنصوص الواردة عن أئمتهم ﷺ في النهي عنه .

وفي المنفصلة يستدلّ بعين كلّ واحد على نقيض الآخر، وبالعكس، فينتج أربع نتائج .

وأمّا الاقترانيّ فلابدّ في مقدّمتيه من جزء مشترك بينهما ومن جزء خاصّ بكلّ واحدة منهما ليتناسبا[1]. [تر٣٣ب] وإذا أُلقي المشترك ثبت الحكم المطلوب بين الباقيين[2] وهو النتيجة .

[الأشكال الأربعة في القياس الاقتراني]

وينقسم إلى أربعة أقسام : لأنّ المشترك إمّا أن يكون محكوماً به في إحداهما محكوماً عليه في الأُخرى، وإمّا محكوماً به فيهما، وإمّا محكوماً عليه فيهما . والأوّل ينقسم إلى ما يكون المشترك محكوماً به في المقدّمة التي يكون الباقي من جزئيها محكوماً عليه في النتيجة[3] ويسمّي شكلاً أوّلاً .

وإلى ما يكون بعكس ذلك ويسمّى شكلاً رابعاً، ولايورد في أكثر الكتب لبُعده عن الطبع .

وأمّا إذا كان المشترك محكوماً به فيهما[4] فيسمّى شكلاً ثانياً .

وإذا كان محكوماً عليه فيهما[5] فيسمّى شكلاً ثالثاً .

[الضروب المنتجة من الأشكال الأربعة]

والعمدة هو الأوّل، وينتج منه أربعة ضروب، لأنّ المقدّمة التي تشتمل

---

١) ويسمى في الكتب المنطقية المشترك بـ«الحد الأوسط» والقضية الأولى بـ«الصغرى» والثانية بـ«الكبرى» .

٢) طو : الباقين .

٣) يعني يكون الأوسط محمولا في الصغرى وموضوعا في الكبرى .

٤) يعني يكون الحد الأوسط محمولا في الصغرى والكبرى .

٥) يعني يكون الحد الأوسط موضوعا في الصغرى والكبرى .

على المحكوم عليه في النّتيجة تجب أن تكون موجبة كليّة أو جزئيّة، والأخرى تجب أن تكون كلّية موجبة أو سالبة[١]. والنتائج أربع : موجبة كليّة، وسالبة كليّة، وموجبة جزئيّة، وسالبة جزئية.

وقد أورد ذلك في ألفاظ قليلة في غاية الإيجاز.

والثّاني أورده على سبيل الاختصار، والمنتج منه أربعة ضروب أيضاً، ولابدّ من أن يتألّف من موجبة وسالبة، والمقدّمة التي تشتمل على المحكوم عليه في النّتيجة كليّة. ولاينتج إلا سالبة متباينة الباقيين بعد إلقاء المشترك. ويشترط فيه أن يكون وقت التباين واحداً أو يكون أحد المتباينين دائم الحكم ليكون المتباينان كطرفي النّقيض، والنّتائج تكون إمّا سالبة كليّة، وإمّا سالبة جزئية .

والثّالث أيضاً أورده على سبيل الاختصار، ويجب فيه أن تكون المقدّمة التي تشتمل على المحكوم عليه في النّتيجة موجبة وإحداهما كليّة. والمنتج منه ستّة أضرب كلّها جزئيّة : إمّا [طو٣٠ب] موجبة وإمّا سالبة. وعبرّ عن الجزئيّة بقوله[٢] : «يلتقى المحكوم به والمحكوم عليه في محلّ واحد[٣]، وفي خارج ذلك المحلّ فربّما[٤] لايلتقيان».

وأمّا الشّكل الرّابع فلم يذكره، لما مرّ. وتفاصيل ذلك يستدعي كلاماً طويلاً[٥] .

---

١) شرط الإنتاج في الشكل الأول إيجاب الصغرى وكلية الكبرى .

٢) تر : ـ بقوله .

٣) طو، تر، مج٢ : ـ واحد . وفي مج٤ استدرك فوق الخط وعليه علامة : صح .

٤) طو : فيهما .

٥) راجع الجوهر النضيد : ١٦٧ـ٢٣١ . شرح الشمسية : ٣٨٢ـ٤٤٥ .

(٩٥) **قال** :

الركن الثاني

في تقسيم المعلومات

المعلوم إمّا أن يكون موجوداً أو معدوماً[١] فهاهنا ثلاث مسائل:

المسألة الأولى في أحكام الموجود:

الأوّل: تصوّر الوجود والعدم بديهيٌّ، لأنّ ذلك التّصديق [تر٣٤آ] متوقّف على هذين التّصوّرين ، ومايتوقّف عليه البديهيّ أولى أن يكون كذلك[٢]. ولأنّ العلم بالوجود جزء من علمي بأنّي موجود ، و إذا كان العلم بالمركّب بديهيّاً كان العلم بمفرداته كذلك .

أقول : هذا لازم على مذهبه، وهو أنّ التّصديق عبارة عن مجموع التّصوّرات مع الحكم[٣]، وغير لازم على مذهب من يقول : «التّصديق هو

١) اضيف في هامش طو : أو لايكون كذلك .

٢) اعترض الشارح الكاتبي (المفصل مخطوط ورقة ٢٨) على كلا الوجهين بأن التصديق البديهي هو الذي يكون تصور طرفيه - وإن كان حصولهما بطريق الكسب - كافيا في جزم العقل بالنسبة بينهما، فلايلزم أن يكونا بديهيين .

٣) راجع ما مضى في أول الكتاب .

الحكم وحده». لكنّ الحقّ هاهنا هو الذي ذكره، وما اعترض به عليه فيما مرّ[1] ظاهر الفساد .

(٩٦) **قال** :

[الوجود مشترك لفظي أو معنوي]

الثاني: ذهب جمهور الفلاسفة والمعتزلة وجمع منّا إلى أنّ الوجود وصف مشترك فيه بين الموجودات . والأقرب أنّه ليس كذلك[2].

لنا: أنّه لو كان كذلك لكان مغايراً للماهيّة ، فيكون الوجود قائماً بما ليس بموجود ، وتجويزه يفضى إلى الشّك في وجود الأجسام.

أقول : لو كان الوجود عرَضاً ومحلّه ليس بموجود، لكان تجويز ذلك يفضى إلى الشّك في وجود الأجسام، لكن ليس كذلك؛ فإنّ محلّ الوجود أمر معقول، لا مع اعتبار الوجود ولا مع اعتبار اللاوجود ولامع لااعتبار أحدهما. ثمّ إذا أخذ ذلك الأمر مع الوجود لابدّ وأن يكون بينهما مغايرة، ولايلزم من ذلك كون أحدهما حالّاً والآخر محلّاً.

وإن كان المصنّف يريد أن يقيس الأعراض والأجسام على الوجود والماهيّة ـ اللذين جعلهما حالّا ومحلّا مخصوصين ـ فينبغى أن تكون المقايسة مطابقة، وذلك بأن يقول : «لو كان الوجود ـ على تقدير كونه حالّا مّا ـ

---

١) راجع ما مضى في الرقم ٤١ وما بعده .

٢) جاء هذا البحث في المباحث المشرقية (١/١٨ـ٢١) ومال الفخر فيه إلى خلاف ما يقول هنا، فإنه أورد فيه الحجج المذكورة هنا والردود عليها، ثم أجاب بنفسه عن الردود بما سنورد شطرا منها في التعليقات الآتية، ومن أراد التفصيل فليراجع المصدر .

قائماً بما ليس بموجود ـ أي بما ليس بذلك الحالّ ـ لكانت الأعراض الباقية قائمة بما لايدخل تلك الأعراض[طو٣١آ] في مفهومه» لابما لايكون موجوداً .

(٩٧) **قال:**

[أدلة القائلين بالاشتراك المعنوي للوجود]

احتجّوا بأنّ المقابل للنّفي واحد- و إلا بطل الحصر العقليّ - فيجب أن يكون الإثبات الذي هو في مقابل النفي واحداً .

ولأنّه يمكن تقسيم الوجود إلى الواجب والممكن ، ومورد التقسيم مشترك بين القسمين .

ولأنّا إذا علمنا وجودَ شيء فلايتغيّر ذلك الاعتقاد [تر٣٤ب] بتغيّر اعتقاد كونه جوهراً أو عرَضاً ، وذلك يقتضي أنّ الوجود أمر مشترك بينهما[١].

الجواب عن الأوّل: أنّ مقابل ارتفاع كلّ ماهيّة تحقّق تلك الماهيّة ، ولا واسطة بين هذين القسمين ، وهذا لايدلّ على ثبوت أمر عامّ.

وعن الثاني: أنّ مورد التّقسيم بالوجوب و الإمكان هو الماهيّة ، والمعنى أنّ بقاء تلك الماهيّة إمّا أن يكون واجباً أو لايكون .

وعن الثّالث: أنّه يقتضي أن يكون للوجود وجود آخر ، ويلزم التسلسل .

أقول : قوله في الجواب الأوّل : «أنّ ارتفاع كلّ ماهيّة يقابل تحقّقها» ليس جواباً عن الأوّل، فإنّ ذلك لاينافي الأوّل.

بيانه : أنّ ارتفاع «أ» يقابل تحقّق «أ» وارتفاع «ب» يقابل تحقّق «ب»

---

١) المحصل : وذلك يقتضي أن يكون الوجود أمرا مشتركا بينهما .

فالارتفاع المطلق ـ المحمول عليهما وعلى غيرهما ـ أمر مشترك ومقابله تحقّق مشترك[١] يصحّ أن يحمل على كلّ تحقّق خاصّ بأحدهما وبغيرهما. ونحن لانعني باشتراك الوجود إلا ذلك التحقّق المطلق، لاهذا التحقّق ولا ذاك التحقّق .

وقوله في الجواب الثّاني ليس جواباً عن قوله : «الموجود ينقسم إلى واجب وممكن» فإنّ الذي فسّر به مورد تلك القسمة في قوله : «و هو أنّ بقاء تلك الماهيّة الخاصة إمّا أن يكون واجباً أو لايكون» هو الوجود، فإنّ البقاء هو استمرار الوجود، فكأنّه يقول : استمرار وجود تلك الماهيّة كذا أوكذا، ولولا[٢] أنّ استمرار الوجود مشترك بين الواجب وغيره لما صحّت هذه القسمة[٣].

---

١) نو : أمر مشترك .

٢) تر : ولو .

٣) قرر الفخر الرازي هذا الرد في المباحث المشرقية (٢٠/١) هكذا : «مورد التقسيم بالوجوب والإمكان حقيقة كل واحد من الماهيات، فإذا قلنا : «الموجود إما ان يكون واجبا أو ممكنا» فكأنا قلنا : «السواد إما أن يكون في سواديته واجبا أولايكون» وكذلك القول في البياض و غيرهما، فعلى هذا يكون المورد حقيقة كل واحد من الماهيات لا أن يكون هناك وجود مشترك» .

ثم أجاب عنه بنفسه قائلا (٢١/١) : «إن سلب السواد لايخالف سلب البياض وإلا لكانت السلوب في أنفسها متخصصة فتكون السلوب أُمورا ثبوتية وهو محال وإذا كانت السلوب بأسرها مشتركة فالمقابل لها إن كانت خصوصيات الماهيات لزم أن لايكون المقابل للسلب أمرا واحدا، بل أُمورا كثيرة ويبطل الحصر، وإن لم يكن المقابل له خصوصيات الماهيات بل أمرا مشتركا فهو المطلوب. (والثاني) أنا إنما نستعمل القضية القائلة بأن الشيء لايخلو عن النفى والإثبات لتصحيح الحق من أحد طرفيه بالبرهان ويبطل الباطل منه بالبرهان، ولو كان قولنا : «الشيء لايخلو عن النفي والإثبات» معناه : «إن السواد مثلا لايخلو عن أن يكون سوادا أولايكون» لكانت حقيقة الحق وباطليّة الباطل من الطرفين معلومة بالبداهة؛ فإنا بالضرورة نعلم أن الحق هو أن السواد سواد والباطل أن السواد ليس بسواد، فبطل ما قالوه» .

وقوله في الجواب الثّالث أيضاً ليس بجواب عن الحجّة الثّالثة، فإنّه لايتصوّر اشتراك وجود ثانٍ بين الوجود وبين الجوهر العاري عن الوجود واللاوجود، حتّى إذا تغيّر في التّصوّر وتبدّل أحدهما بالآخر، بقي ذلك الوجود المشترك، ولزم منه أن يكون للوجود وجود آخر[١].

(٩٨) **قال**:

المسألة الثانية [في المعدوم][٢]

المعدومُ إمّا أن يكون ممتنع الثبوت - ولانزاع في أنّه نفي محض - و إمّا أن يكون ممكن [طو٣١ب] الثّبوت. وهو عندنا وعند أبي الهذيل[٣] وأبي الحسين

١) أجاب الفخر بنفسه عن هذه المعارضة في المباحث المشرقية (١/٢١ـ٢٢) قائلا: «إن الوجود وإن كان يشارك الماهيات الموجودة في أصل الثبوت، لكن يمتاز عنها بقيد سلبي وهو أنه لامفهوم له سوى الوجود، والكثرة إنما تلزم إذا حصل الاشتراك في قيد ثبوتي والامتياز في قيد آخر محصل، مثل الماهيات المتشاركة في الوجود، المتباينة بالحقائق، وهاهنا الاشتراك في أصل الثبوت والامتياز في قيد سلبي، فلايلزم التسلسل.

فإن عادوا وقالوا: «الماهيات لها ثبوت في أنفسها وإلا لكانت غيرثابتة، وإذا كانت ثابتة كانت مشاركة للثبوت في الثابتية وممتازة عنه بحقائقها، فيلزم التسلسل»

فنقول: الماهية إذا جردت عن الثبوت لم يكن لها ثبوت آخر ولايلزم من سلب الثبوت عنها حمل العدم عليها، فإن الماهية من حيث هي هي لاثابتة ولا لاثابتة، على أن يكون الثبوت واللاثبوت داخلين في مفهومها، وإن كانت لاتنفك عنهما، فالماهية المجردة عن الثبوت ليس لها ثبوت آخر، فإن السواد من حيث أنه سواد ليس إلا السواد ولايوصف بأنه ثابت أو لاثابت، لأن كل ذلك مفهومات زائدة على كونه سوادا».

٢) المباحث المشرقية: ١/٤٥ـ٤٧.

٣) محمد بن هذيل المعروف بـ«أبوالهذيل العلاف» من مشاهير المعتزلة وأئمتهم في القرن الثاني وأوائل القرن الثالث الهجري. ذكره ابن المرتضى (طبقات المعتزلة: ٤٤/٤٩) في أول الطبقة السادسة من المعتزلة وأثنى عليه كثيرا وفصّل الكلام في مولده ووفاته. راجع أيضا تفصيل الكلام في دائرة المعارف بزرگ اسلامى: ٦/٣٨٩ـ٣٩٦.

البصري[١] من المعتزلة نفي محض [تر٣٥آ] خلافاً للباقين من المعتزلة.

ومحلّ الخلاف أنّهم زعموا أنّ وجود السّواد زائد على كونه سواداً، ثمّ زعموا أنّه يجوز خلوّ تلك الماهيّة عن صفة الوجود.

أقول: اعترف هاهنا بأنّ المعدوم مشترك بين الممتنع والممكن، ويلزمه من ذلك اشتراك مقابله بين الواجب والممكن.

وينبغي أن يُعلم أنّ القائلين «بأنّ المعدوم شيءٌ» يفرّقون بين الموجود والثّابت وبين المعدوم والمنفي، ويقولون: «كلّ موجود ثابت، ولاينعكس» ويثبتون واسطة بين الموجود والمعدوم، ولايجوّزون بين الثّابت والمنفيّ واسطة، ولايقولون للممتنع: «معدومٌ» بل يقولون: «أنّه منفيٌّ» ويقولون للذّوات التي لاتكون موجودة: «شيءٌ» و «ثابتٌ» وللصفات التي لاتُعقل إلا مع الذّوات: «حالٌ، لاموجود ولامعدوم» بل هي وسائط بينهما.

والبصريون من مشايخهم ـ كأبي علي وأبي هاشم والقاضي عبد الجبّار وأتباعهم، يقولون «بأنّ الذّوات في العدم جواهر وأعراض» وأبو القاسم البلخي[٢] والبغداديّون يقولون: «بأنّها أشياء، والفاعل يجعلها جواهر وأعراضاً».

---

١) أبو الحسين محمد بن علي بن طيب البصري من معاريف المعتزلة وشيوخهم وتلميذ القاضي عبدالجبار، عاش في القرن الخامس الهجري. ذكره ابن المرتضى (طبقات المعتزلة: ١١٨ـ١١٩) في الطبقة الثانية عشرة من المعتزلة، راجع دائرة المعارف بزرگ اسلامى: ٦/٣٦٧ـ٣٦٩.

٢) هو أبو القاسم عبد الله بن أحمد البلخي الكعبي ذكره ابن المرتضى (طبقات المعتزلة: ٨٨) في الطبقة الثامنة قائلا: «يعد من معتزلة بغداد لأخذه عن أبي الحسين الخياط ونصرته لمذهب البغداديين، و هو رئيس نبيل غزير العلم بالكلام والفقه والأدب، واسع المعرفة في مذاهب الناس... وتوفى سنة تسع عشرة وثلاث مائة في أيام المقتدر».

(٩٩) **قال:**

لنا: أنّ وجود السّواد عين كونه سواداً - على ما مرّ - فيمتنع أن يكون [السواد][1] سواداً عند عدم الوجود .

ولأنّ الذوات المعدومة مشتركة في الثّبوت المقابل للانتفاء المحض ومتباينة بخصوصيّاتها النّوعيّة ، وما به الاشتراك غير ما به الامتياز . فثبوت تلك الذّوات زائد على ماهيّاتها المخصوصة ، فهي حال مافرضناها معرّاة عن صفة الثّبوت موصوفة بها، هذا خلف .

أقول : أمّا الحجّة الأولى فقد مرّ الكلام فيها[2].

وأمّا الثانية بإلزام اشتراك الثّبوت حالة العدم، فهم معترفون به .

وقوله : «فهي حال ما فرضناها معرّاة عن صفة الثّبوت ...» جوابه : أنّا فرضناها معرّاة عن الوجود، لا عن الثّبوت، ولايقولون لما به الامتياز ثابتاً، بل إن كان ولابدّ فهي أحوال .

(١٠٠) **قال** :

ولأنّ [تـ ر ٣٥ب] عدد الذوات المعدومة قابل للزّيادة والنّقصان ، فيكون متناهياً، والخصم لايقول به .

وهو رأس الفرقة الكعبية، وسنة وفاته مختلف فيه راجع سير أعلام النبلاء : ٣١٣/١٤ و٢٥٥/١٥. وفي الملل والنحل (٧٣/١) : «أبو القاسم بن محمد الكعبي» لعله خطأ المطبعة .

١) إضافة من المحصل .

٢) راجع الرقم ٤٧ـ٤٨.

أقول : إنّهم يقولون : الزّيادة والنّقصان يقتضيان التّناهي في الموجودات، لا في المعدومات .

(١٠١) **قال** :

ولأنّ الذات أزليّة فلاتكون مقدورة ، والوجود حال [عندهم][1] فلايكون مقدوراً عندهم . و إذا لم يقع الذّات ولا الوجود بالفاعل [طو٣٢آ] كانت الذّوات الموجودة غنيَّة عن الفاعل .

أقول : هم يقولون : جعل الذّوات موصوفة بالوجود أمر زائد عليهما، كالتّركيب الذي هو زائد على الأجزاء، وهو بالفاعل، ولايلزم من كون الأفراد غنيَّة كون المركّب غنيّاً عنه .

(١٠٢) **قال** :

ولأنّ السّواد المعدوم إمّا أن يكون واحداً أو كثيراً، فإن كان واحداً فالوحدة إن كانت لازمة للماهيّة امتنع زوالها، فوجب أن لايتعدّد في الوجود . وإن لم تكن لازمة فليفرض ارتفاعها ؛ لأنّ كلّ ما كان ممكناً لايلزم من فرض ارتفاعه محال . و إذا زالت الوحدة حصل التعدّد ، ولايتحقَّق [التعدد][2] إلا إذا تباين الشّيئان بالهويّة ، ثمّ ما به التّباين إن كان من لوازم الماهيّة فكلّ شيئين فهما

---

١) إضافة من المحصل .

٢) إضافة من المحصل .

مختلفان بالماهيّة - هذا خلف – و إن لم يكن من لوازمها كان الشّيء حال عدمه مورداً للصّفات المتزايلة . ولو جاز ذلك لجاز أن يكون محلّ الحركات والسّكنات المتعاقبة معدوماً محضاً ، وذلك عين السّفسطة .

أقول : لهم أن يقولوا : السّواد حالة العدم لايوصف بالكثرة .

وأيضاً إن كان متعدداً فالتّباين ليس من لوازمها . ولايجب أن يكون كلّ ما لايكون لازماً للماهيّة زايلاً، فلايكون المعدوم مورداً للصفات المتزايلة ، والسّفسطة غير لازمة .

(١٠٣) **قال:**

[أدلة القائلين بثبوت المعدومات]

احتجّوا بأمرين:

الحجّة الأولى: المعدوم متميّز، وكلّ متميّز ثابت ، فالمعدوم ثابت .

أمّا أنّ المعدوم متميّز فلثلاثة أوجه :

أوّلها: أنّ المعدوم معلومٌ، وكلّ معلوم متميّز.

أمّا أنّ المعدوم معلوم؛ فلأنّ طلوع الشمس [تر٣٦آ] غداً معلوم الآن ، وهو معدومٌ. والحركة التى أمكن مِن فِعلها -كالحركة إلى اليمين و إلى الشمال - والتى لا أمكن من فعلها - كالطّيران إلى السّماء – معلومة ، مع أنّها معدومة .

وأمّا أنّ المعلوم[١] متميّز، فلأنّي اُميّز بين الحركة التى أقدر عليها والتى لاأقدر

---

١) طو، تر : المعدوم .

عليها وأُميّز بين طلوع الشّمس من مشرقها ومن مغربها ولذلك[١] أحكم على إحدى الحركتين بأنّها توجد غداً وعلى الأُخرى بأنها لاتوجد . ولامعنى للتميّز إلا هذا .

وثانيها: أنّي قادر على الحركة يمنة و يسرة ، وغير قادر على خلق السّماء والأرض ، وهذا الامتياز حاصل قبل دخول هذه الأشياء في الوجود ، فلولا تميُّز[٢] بعض هذه المعدومات عن البعض، و إلا لاستحال أن يقال: [طو٣٢ب] أنّه يصحّ منّي فعل هذا ولايصحّ ذاك[٣].

وثالثها: أنّ الواحد منّا قد يريد شيئاً ويكره شيئاً آخر، و إن كان المراد والمكروه بعدُ معدومين ، ولولا امتياز المراد عن المكروه قبل الوجود لاستحال[٤] أن يكون أحدهما مراداً والآخر مكروهاً.

فثبت بهذه الوجوه الثلاثة أنّ المعدومات متميِّزة .

وأمّا أنّ كلّ متميِّز ثابت: فلأنّا لانعنى بالثّابت إلا كون هذه الماهيَّات في أنفسها متعيّنة ومتحقَّقة ، ومن المعلوم بالضّرورة أنّ امتياز هذه الماهيّات عن تلك لايحصل إلا بعد تحقّق هذه الماهيّة وتحقّق تلك الأُخرى ، فعلِمنا أنّ هذه الماهيّات متحقّقة في العدم[٥].

---

١) نو : وكذلك .

٢) تر : تمييز .

٣) المحصل : + ولايصح مني فعل ذلك . نو : ولايصح مني فعل ذاك .

٤) المحصل : وإلا لاستحال .

٥) المحصل : متحققة حال العدم .

(١٠٤) الحجّة الثانية: إنّ المعدوم الممكن متميّز عن الممتنع . ولايجوز أن يكون الامتناع وصفاً ثبوتيّاً – و إلا لكان الموصوف به ثابتاً، فيكون الممتنع الثّبوت واجب الثّبوت ، هذا خلف - ولمّا لم يكن الامتناع ثبوتيّاً كان اللا امتناع ثبوتيّاً، ضرورة أنّه لابدّ في المتنافيين[١] من كون أحدهما ثبوتيّاً، والموصوف بالوصف الثّبوتي ثابت . فالمعدوم الممكن ثابت .

(١٠٥) **[نقد أدلة القائلين بثبوت المعدومات]**

والجواب عن الأوّل: لانسلّم أن كلّ معلوم[٢] ثابت ، والذي احتجّوا فيه معارَض[٣] بأُمور أربعة:

أوّلها: أنّا نتصوّر [تر٣٦ب] شريك اللّٰه تعالى[٤]، ولولا أنّا نتصوّره ونميّزه[٥] عمّا عداه لاستحال[٦] الحكم عليه بالامتناع، لأنّ ما لا يُتصوّر لايمكن الحكم عليه .

وثانيها: أنّا نتصوّر بحراً من زيبق وجبلاً من ياقوت، ونحكم بامتياز بعض هذه المتخيّلات عن بعض، مع أنّها غير ثابتة في العدم، لأنّ الجبل من الياقوت عبارة عن أجسام قامت بها أعراض ، وعندكم ماهيّات الجواهر والأعراض و إن كانت ثابتة في العدم، لكن الجواهر غير موصوفة بالأعراض حال العدم، فلايمكن تقرُّر ماهيّة الجبل من حيث أنّه جبلٌ حال العدم.

---

١) المحصل : وإذا لم يكن الامتناع وصفا ثبوتيا كان الإمكان ثبوتيا ضرورة أنه لابد في المتناقضين.
٢) المحصل ن : معدوم (وفي طو أيضا كتب معدوم ثم استدرك بما في المتن بعد الكتابة) .
٣) المحصل : احتجوا به معارض . مج٤ : احتجوا به عليه معارض .
٤) المحصل. أنا نحكم على شريك الله تعالى بالامتناع .
٥) طو : وميزه .
٦) المحصل : فلولا أن نتصوره ونميزه عما عداه وإلا لاستحال .

(١٠٦) وثالثها: أنّا نتصوّر وجودات هذه الماهيّات قبل دخولها في الوجود، ونحكم بامتياز بعض تلك الوجودات عن بعض؛ فإنّي كما أعقل امتياز ماهيّة الحركة يمنةً عن ماهيّة الحركة يسرةً قبل دخولها[١] في الوجود، كذا أعقل امتياز وجود إحدى الحركتين عن وجود الأُخرى قبل دخولهما في الوجود. فلو اقتضى العلم بامتياز الماهيّات تحقّقها في العدم، لاقتضى العلم بامتياز [طو٣٣آ] هذه الوجودات تحقّقها في العدم، وهو باطل بالاتّفاق، ولأنّ الوجود مناقض للعدم، والجمع بينهما محال.

ورابعها: أنّا نعقل ماهيّة التّركيب والتّأليف قبل دخولهما في الوجود. وهذه الماهيّة يمتنع تقرُّرها في العدم، لأنّ التأليف عبارة عن اجتماع الأجزاء وتماسّها على وجه مخصوص، وذلك لايتقرّر حال العدم بالاتّفاق. وإذا كان كذلك استحال أن يتقرّر ماهيّة التأليف[٢] حال العدم.

ثمّ إنّا نتصوّرها قبل وجودها ونميّز بينها وبين سائر الماهيّات، وكذلك نعقل المتحركيّة والسّاكنيّة قبل حصولهما، مع انهما من قبيل الأحوال ولاحصول لهما في العدم. فثبت بهذه الوجوه أنّ التمييز الذهني لايستدعي تحقّق الماهيّات خارج الذهن.

أقول: حاصل ما أورده من حججهم على «أنّ المعدوم ثابت» هو استدلالهم في الحجّة الأُولى بالتمييز على الثّبوت، وإثبات التميّز في العلم

---

١) المحصل ن: دخولهما.

٢) المحصل: التأليف والتركيب.

والقـدرة والإرادة حـال كـون المعلومـات والمقـدورات والمـرادات معدومـة، وادّعاء أنّ التميّز يقتضي الثّبوت [تر٣٧آ] بالضّرورة .

وفي الحجّة الثّانية بأنّ الإمكان يقابل الامتناع، والامتناع غير ثابت، فمقابله ثابت . وهذه الحجّة ليست بمرضيّة عندهم، فإنّهم لايقولون بثبوت الإمكان والامتناع وتقابلهما.

وحاصل الجواب المعارضة بإثبات التميّز في الممتنعات والممكنات[١] والأحوال، كالوجود والتركيب والمتحركيّة والسّاكنيّة، وهم لايقولون بثبوتها. ثمَّ ذكر أنّ هذه التّميّزات ذهنيّة، وهي لاتستدعي ثبوتاً خارجياً .

(١٠٧) **قال** :

ثمَّ إنّك إن أردت تضييق الكلام على الخصم فقل: ما الذي تعني بكون المعدوم معلوماً ؟ إن عنيت به ذلك القدر من الامتياز الذي نجده في تصوّر الممتنعات والمركبات و الإضافيّات، فذلك مسلَّم، لكنّه لايقتضي تقرّر الماهيّات في العدم بالاتّفاق. و إن عنيت به أمراً وراء ذلك فلابدّ من إفادة تصورّه ، ثمَّ إقامة الحجّة عليه ، فإنّا من وراء المنع في المقامين .

أقول : هذا تأكيد للمعارَضة وبيان عدم الفرق بين ما يقرّ به ويدّعي ثبوته و بين ما لايقرُّ به من المعدومات المتميّزة في الذّهن .

---

١) طو : والمركبات .

(١٠٨) **قال** :

أمّا قوله: [طوب٣٣] «المعدوم مقدورٌ، والمقدور متميّزٌ» فضعيفٌ ، لأنّ المقدور إمّا أن يكون ثابتاً في العدم أو لايكون ، فإن كان ثابتاً لم يكن للقدرة فيه أثر ؛ لأنّ إثبات الثّابت محالٌ، و إذا كان كذلك استحال أن يكون مقدوراً . و إن لم يكن ثابتاً، كان ذلك اعترافاً بأنّ المقدور غير ثابت . وحينئذ لايمكنهم الاستدلال بكونه مقدوراً على كونه ثابتاً. وهو الجواب عن قولهم: «المعدوم مراد ، وكلّ مراد ثابت» .

أقول : إنّه يقول : «أثر القدرة والإرادة في المعدوم الثّابت هو جعله موصوفاً بالوجود الذي هو أمر وراء الثّبوت» وأنتَ ما أبطلت ذلك . فإن قلت : «إنّي أعلمُ أنّ الوجود هو الثّبوت بالبديهة» قلتُ : فلِم لم تقل في أوّل الباب : إنّ دعواكم بأنّ «المعدوم شيء» باطل بالبديهة، وتستريح من هذا التطويل .

(١٠٩) **قال** :

والجواب عن الحجّة الثّانية أنّ المحكوم عليه بكونه ممكناً إمّا أن يكون ثابتاً في العدم أو لايكون . والأوّل [تر٣٧ب] باطل ؛ لأنّ عندكم الذّوات المعدومة يمتنع عليها التغيّر والخروج عن الذّاتية ، فلايمكن جعل الإمكان صفة لها. و إن كان الثّاني ، كان الإمكان وصفاً لما ليس بثابت في العدم. وحينئذ لايمكن الاستدلال بالإمكان على كون الممكن ثابتاً في العدم.

أقول : قد مرّ أنّهم لايقولون بذلك، ولو قالوا لكان لهم أن يقولوا : إمكان الثّابت في العدم هو جواز اتّصافه بالوجود بعد العدم، ولايلزم من ذلك خروجه عن الذّاتيّة، بل يتغيّر من حيث يحصل له صفة بعد أن لم يكن. وأيضا لايلزم من حمل المنفي على الممتنع حملُ الثابت على الممكن، وإلا لكان كلّ ممكن ثابتاً بل موجوداً عندك .

(١١٠) **قال** :

تفصيل قول الفلاسفة والمعتزلة في المعدومات:

زعم أبو يعقوب الشّحّام[1] وأبو علي الجبّائي وابنه أبو هاشم وأبو الحسين الخيّاط[2] وأبو القاسم البلخي وأبو عبد الله البصري وأبو اسحاق بن عيّاش[3]

---

١) ذكره ابن المرتضى في الطبقة السابعة من المعتزلة وقال : «أبو يعقوب يوسف بن عبد الله بن إسحاق الشحّام من أصحاب أبي الهذيل، وإليه انتهت رئاسة المعتزلة في البصرة في وقته... وعنه أخذ أبو علي... قال القاضي عبد الجبار : كان من أصغر غلمان أبي الهذيل وأعلمهم، عاش ثمانين سنة» طبقات المعتزلة : ٧١.

٢) أبو الحسين الخياط عبد الرحيم بن محمد بن عثمان، عده ابن المرتضى (طبقات المعتزلة : ٨٥) في الطبقة الثامنة من المعتزلة. وقال :«إنه أستاذ أبي القاسم البلخي عبد الله بن أحمد» . ولم يذكر تاريخ وفاته . وقال الذهبي (سير أعلام النبلاء : ٢٢٠/١٤) : «كان من بحور العلم له جلالة عجيبة عند المعتزلة، وهو من نظراء الجبائي... لا أعرف وفاته» وذكر الشهرستاني (الملل والنحل : ٧٣/١) : «الخياطية أصحاب أبي الحسين بن أبي عمرو الخياط» .

٣) إبراهيم أبو إسحاق بن عياش البصري متكلم من معاريف معتزلة البصرة، عاش في السنة الرابعة الهجرية، ذكره ابن المرتضى في الطبقة العاشرة من المعتزلة وقال : «قال القاضي : «وهو الذي درسنا عليه أولا، وهو من الورع والزهد والعلم على حد عظيم»... وله كتاب في إمامة الحسن والحسين عليهما السلام وفضلهما وكتب آخر حسان» (طبقات المعتزلة : ١٠٧) . دائرة المعارف بزرگ اسلامى :١٦٥/٥ .

والقاضي عبدالجبار بن أحمد وتلامذته: أنّ المعدومات الممكنة قبل دخولها في الوجود ذوات وأعيان وحقائق ، و أنّ تأثير الفاعل ليس في جعلها ذوات ، بل في جعل[1] تلك الذّوات موجودة . واتّفقوا على أن تلك [طو٣٤آ] الذوات متباينة بأشخاصها، واتّفقوا على أنّ الثّابت من كلّ نوع من تلك المعدومات عدد غير متناه .

أمّا الفلاسفة فقد اتّفقوا على أنّ الممكنات ماهيّاتها غير وجوداتها، واتّفقوا على أنّه يجوز تعرّي تلك الماهيّات عن الوجود الخارجيّ ؛ فإنّا نعقل المثلّث و إن لم يكن له وجود في الخارج ، وهل يجوز تعرّيها عن الوجودين معاً - الخارجيّ والذهنيّ-؟ نصّ ابن سينا في المقالة الأُولى من «إلهيات الشّفاء[2]» على أنّه لايجوز ، ومنهم من يجوّزه .

(١١١) واتّفقوا على أنّ تلك الماهيّات لاتوصف بأنّها واحدة أو كثيرة ، لأنّ المفهوم من الوحدة والكثرة مغاير للمفهوم من السّواد ؛ فإذا اعتبرنا السّواد فقط ففي هذه الحالة لايمكن الحكم عليه بالوحدة والكثرة ، و إلا فقد اعتبرنا مع السّواد غيره ، وذلك يناقض قولنا: «لم نعتبر [تر٣٨آ] إلا السّواد» بل[3] الماهيّة لاتنفكّ عن الوحدة والكثرة .

واتّفقوا على أنّ الماهيّة غير مجعولة . قالوا: لأنّ ما بالغير[4] يجب ارتفاعه عند ارتفاع ذلك الغير . فلو كان كون السّواد سواداً بالغير لزم عند ارتفاع ذلك الغير

---

١) تر : ـ جعل .

٢) راجع الشفا : الفصل الخامس من المقالة الأُولى من الإلهيات، ٣٠ـ٣٤.

٣) طو : بلي .

٤) طو استدرك : ما كان بالغير . المحصل : كل ما بالغير .

أن لايبقى السّواد سواداً، لكنّ القول بأنّ السّواد لايبقى سواداً محال ، لأنّ المحكوم عليه هو السواد والمحكوم به أنّه ليس بسواد . والمحكوم عليه لابدّ من تقرّره عند حصول المحكوم به ، فيلزم أن يكون سواداً حال ما لايكون سواداً، وهو محال .

(١١٢) وأمّا المعتزلة فقد اتّفق القائلون منهم[١] بالذّوات المعدومة على أنّها بأسرها متساوية في كونها ذوات ، وأنّ الاختلاف بينها ليس إلا بالصّفات.

ثمّ اختلفوا، فذهب الجمهور منهم إلى أنّها موصوفة بصفات الأجناس . ومرادهم منها أنّ ذات الجوهر موصوفة بصفة الجوهريّة وذات السّواد موصوفة بصفة السّواديّة، وهلم جرّا.

وزعم ابن عيّاش: أنّ تلك الذّوات معرّاة عن جميع الصّفات ، والصّفات لاتحصل إلا زمان الوجود .

ثمّ القائلون بالصّفات زعموا أنّ صفات الجواهر إمّا أن تكون عائدة إلى الجملة - وهي الحيّيّة وكلّ ما يكون مشروطاً بها - أو إلى الأفراد، وهي إمّا في الجواهر وإمّا في الأعراض [طو٣٤ب].

(١١٣) أمّا الجوهر فقد أثبتوا له صفات أربعة: إحداها الصّفة الحاصلة حالتي العدم والوجود - وهي الجوهريّة .

والثّانية الوجود وهي الصّفة الحاصلة بالفاعل .

والثالثة التّحيّز وهي الصفة التّابعة للحدوث الصّادرة عن صفة الجوهريّة بشرط الوجود .

---

١) طو، تر : - منهم .

والرّابعة الحصول في الحيّز وهو الصّفة المعلّلة بالمعنى .

قالوا: وليس للجوهر الفرد صفة زائدة على هذه الأربعة ، فليس له بكونه أسود وأبيض صفة . وكذا القول في كلّ عرَض غير مشروط بالحياة . و أمّا الأعراض فالصّفات العائدة إلى الجملة غير معقولة فيها، وأمّا العائدة إلى الأفراد[١] فثلاثة: [تـر٣٨ب] الصّفة الحاصلة حالتى العدم والوجود ، والصّفة الصّادرة عنها عند الوجود ، وصفة الوجود . فهذا هو المذهب الذي استقرّ جمهورهم عليه ، وهو قول أبي علي وأبي هاشم والقاضي عبد الجبّار وأبي رشيد[٢] وابن متّوية[٣] .

(١١٤) ومنهم مَن خالف هذا التّفصيل في مواضع:

أحدها أنّ أبا يعقوب الشّحّام وأباعبد اللّه البصريّ[٤] وأبا إسحاق بن عيّاش زعموا أنّ الجوهريّة هي التحيّز .

---

١) المحصل : إلى الآحاد .

٢) أبو رشيد سعيد بن محمد النيشابوري، متكلم معتزلي من تلامذة القاضي عبد الجبار، عاش في النصف الثاني من القرن الرابع ومات سنة ٤٠٥ ، قال ابن المرتضى (طبقات المعتزلة : ١١٦) : «الطبقة الثانية عشرة هم أصحاب قاضي القضاة، منهم أبو رشيد سعيد بن محمد النيسابوري... وإليه انتهت الرياسة بعد قاضي القضاة» . راجع التفصيل في دائرة المعارف بزرگ اسلامى :٤٨٤/٥ .

٣) أبو محمد الحسن بن أحمد بن متّويه متكلم معتزلي عاش في القرن الخامس وهو من تلامذة القاضي عبد الجبار، ومن تأليفاته : التذكرة في الجواهر والأعراض، والمجموع المحيط بالتكليف، مطبوعتان. ذكره ابن المرتضى في الطبقة الثانية عشرة من المعتزلة (طبقات المعتزلة : ١١٩) . راجع التفصيل في دائرة المعارف بزرگ اسلامى :٥٩٠/٤ .

٤) أبو عبدالله الحسين بن علي البصري المعتزلي ولد في٢٩٣ أو ٣٠٨ الهجرية ذكره ابن المرتضى في الطبقة العاشرة من المعتزلة وقال : «أخذ عن أبي علي بن خلاد أولا، ثم أخذ عن أبي... وتوفى سنة سبع وستين وثلاث مائة» (طبقات المعتزلة ١٠٥) وتتلمذ عليه القاضي عبد الجبار والشيخ المفيد. راجع دائرة المعارف بزرگ اسلامى : ٦٨٠/٥.

ثمّ اختلفوا بعد ذلك: فزعم الشحّام وأبو عبد الله[١] أنّ ذات الجوهر كما أنّها موصوفة بالجوهريّة فهي موصوفة بالتحيّز.

ثمّ اختلفا فذهب أبو يعقوب الشحّام إلى أنّ الجوهر حال عدمه حاصل في الحيّز، وذهب أبو عبد الله إلى أنّ الشرط في كون المتحيّز حاصلاً في الحيّز هو الوجود، فالجوهر قبل الوجود موصوف بالتحيّز، لكنّه غير[٢] حاصل في الحيّز.

وزعم ابن عيّاش أن الجوهر حال العدم كما يمتنع اتّصافه بالتحيّز يمتنع اتّصافه بالجوهريّة، فلهذا أثبت الذّواتَ خاليةً عن الصّفات.

(١١٥) وثانيها: اختلفوا في أنّ المعدوم هل له بكونه معدوماً صفة ؟ فالكلّ أنكروه إلا أبو عبد الله البصريّ، فإنّه قال به.

وثالثها: اتّفقوا على أنّ الجواهر المعدومة لا توصف بأنّها أجسامٌ حالة العدم، إلا أبا الحسين الخيّاط، فإنّه قال به.

ورابعها: اتّفقوا على أنّ بعد العلم بأنّ للعالم صانعاً عالماً قادراً حيّاً حكيماً مرسِلاً للرّسل، يمكننا الشكّ في أنّه هل هو موجود أو لا، إلى أن يعرف ذلك بالدّليل، لأنّهم لمّا جوّزوا اتّصاف المعدوم بالصّفة لم يلزم [طو٣٥آ] من اتّصاف ذات الله تعالى بصفة العالميّة والقادريّة كونه موجوداً، فلابدّ من دلالة منفصلة.

واتّفق الباقون من العقلاء على أنّ ذلك جهالة، وإلا لزم أن لا نعرف وجود الأجسام المتحرّكة إلا بالدليل.

---

١) البصري المذكور.

٢) طو : عنه.

أقول: هذا نقل المذاهب، وليس فيه موضع بحث.

والقائلون بـ«أنّ الماهيّات [تر٣٩آ] غير مجعولة» لم يقولوا بأنّها غير مبدَعة، بل قالوا: «إذا فرضت ماهيّة، فكونها تلك الماهيّة لايكون بجعل جاعل، وهذه ضرورة تلحقها بعد فرضها تلك الماهيّة»[١].

وقول المعتزلة: «إنّ تأثير الفاعل ليس في جعل الذّوات ذواتاً» ليس هكذا، لأنّهم يجعلون الذّوات المعدومة ثابتة في الأزل من غير تأثير فاعل، ولّما جعلوا الذّوات متساوية في الذاتيّة احتاجوا إلى إثبات صفات الأجناس، وإلا فكان الكلُّ نوعاً واحداً.

والأعراض[٢] المشروطة بالحياة هي الاعتقادات والظّنون والأنظار والقُدَر والشّهوات والنّفارات والآلام والإرادات والكراهات[٣]، وهي مع الحياة عشرة. والموت عند أبي علي أيضاً منها.

والتحيّز هي الصّفة المختصّة بالجواهر التي لأجلها تحتاج[٤] إلى حيّز وتقتضيها الجوهريّة، وهي مشروطة بالوجود.

أمّا الكائنيّة المعلّلة بالحصول في الحيّز ـ ككون الجوهر متحرّكاً أو ساكناً أو مجتمعاً أو متفرّقاً ـ وهي[٥] معلّلة بالأكوان التي هي الحركة والسّكون والاجتماع والافتراق بشرط الوجود، والاتّصاف بالوجود يكون بالفاعل.

---

١) وهنا جملة معروفة منسوبة إلى إبن سينا: «إن الله تعالى لم يجعل المشمش مشمشا، بل خلق المشمش».

٢) نو: والصفات.

٣) طو: والكرهات.

٤) طو: محتاج.

٥) نو: فهي.

وللأعراض بدل التحيّز والحصول في الحيّز، صفة واحدة لأجلها تحتاج إلى محلّ.

وأدلّة كلّ قوم منهم والكلام فيها وعليها كثيرة، لكنّها قليلة الفائدة، فلنعرض عنها .

(١١٦) **قال :**

المسألة الثالثة [الحال بين المثبتين والنافين] (١)

الذي نقول به أنّه لاواسطة بين الموجود والمعدوم، خلافاً للقاضي(٢) و إمام الحرمين منّا وأبي هاشم وأتباعه من المعتزلة ، فإنّهم أثبتوا واسطة سمّوها بـ«الحال» وحدّوها بأنّها «صفة لموصوف لايوصف بالوجود والعدم» .

لنا: أنّ البديهة حاكمة بأنّ كلّ ما يشير العقل إليه فإمّا أن يكون له تحقّقٌ بوجه مّا أولايكون ، والأوّل هو الموجود والثّاني هو المعدوم. وعلى هذا لاواسطة بين القسمين ، إلا أن يفسّروا الموجود والمعدوم بغير ما ذكرنا، فحينئذ ربما حصلت الواسطة على ذلك التأويل ، ويصير البحث لفظيّاً . [طو٣٥ب] [تر٣٩ب]

أقول : القسمة لكلّ ما يشير إليه العقل إلى ماله تحقّق وإلى ما ليس له تحقّق(٣) هو القسمة إلى الثّابت والمنفيّ، وهم لايخالفون في ذلك، ولايثبتون

---

١) راجع كشف المراد : ٣٥ .

٢) الباقلاني .

٣) تر : ـ والى ما ليس له تحقق .

بين الثّبوت والنّفي واسطة، لكنّهم يقولون : «إنّ الوجود أخصّ من الثبوت، والموجود كلٌّ ذات له صفة الوجود، والمعدوم كلٌّ ذات ليس له صفة الوجود والصّفة لايكون لها ذات لاجرم لاتكون موجودة ولامعدومة».

ومن هاهنا ذهبوا إلى القول بالواسطة، فإنّهم يعنون بـ«الذّات» و«الشّيء» كلّ ما يعلم أو يخبر عنه بالاستقلال، وبـ«الصّفة» كلّ ما لايعلم إلا بتبعيّة الغير. فكلّ ذات إمّا موجودة أو معدومة، والمعدوم يقال على كلّ ذات ليس له صفة الوجود، ويجوز أن يكون له غير تلك الصّفة، كصفات الأجناس عند من يثبتها للمعدومات .

والحدّ الذي أورده يختلّ عندهم بذلك[1] . والحقّ أنّ الخلاف في هذه المسألة راجع إلى تفسير هذه الألفاظ .

(١١٧) **قال:**

[أدلة القائلين بالحال]

واحتجّوا بأمرين:

الحجة الأُولى: قد دللنا على أنّ الوجود وصف مشترك فيه بين الموجودات ، ولاشكّ في أنّ الموجودات متخالفة بماهيّاتها ، وما به الاشتراك غير ما به الامتياز ، فوجودُ الأشياء مغايرٌ لماهيّاتها . ثمّ ذلك الوجود إمّا أن يكون معدوماً أو موجوداً،

---

١) قال ابن أبي الحديد (تعليقاته على المحصل مخطوط) : «إنهم لايحدونه بذلك، لأن صفات الأجناس عند أصحابنا كالجوهرية وصفة ذات الصفة السواد (كذلك) أحوال ثبتت للمعدومات في عدمها، فيفسده الحد بقوله «صفة لموجود» ليس بصحيح، بل ينبغي أن يقال : «إنها صفة ذات لايوصف تلك الصفة لوجود ولا هي معدومة» .

أو لامعدوماً ولاموجوداً. والأوّل محال؛ لأنّ الموجوديّة مناقضة للمعدوميّة، والشّيء لايكون عين نقيضه. والثاني محال؛ لأنّ الوجود لو كان موجوداً لكان مساوياً في الموجوديّة للماهيّات الموجودة[1]. ولاشكّ في أنّه مخالف لها بوجه مّا، وما به الاشتراك غير ما به الامتياز، فالموجوديّة المشتركة بين الوجود وبين الماهيّات الموجودة مغايرة لخصوص ماهيّة الوجود التي بها[2] الامتياز، فيكون للوجود وجود آخر، ويلزم التّسلسل، وذلك محال. فثبت أنّ الوجود لاموجودٌ ولامعدومٌ.

أقول: هذه حجّة عملها لهم، من غير أن يرضوا بها، فإنّ الموجود والمعدوم [تر٤٠آ] عندهم ليسا بمتناقضين، فإنّ طرفي النقيض يجب أن يقتسما الاحتمالات، وعندهم الممتنع ليس بموجود ولامعدوم، والحال ليس بموجود ولامعدوم. فقوله: «الموجوديّة مناقضة للمعدوميّة والشّيء لايكون عين نقيضه» لايوافق أُصولهم.

والصّواب أن يقال: [طو٣٦آ] الموجود والمعدوم لايجتمعان، لأنّ الذّات الموصوف بالوجود لايكون غير موصوف بها، والوجود لايكون موجوداً، لأنّ الصّفة لايكون لها ذات موصوفة بالوجود.

(١١٨) **قال**:

الحجة الثانية: الماهيّات النّوعيّة مشتركة في الأجناس، وهو يوجب القول بالحال.

أقول: اصطلاحهم في الجنس والنّوع على عكس اصطلاح المنطقيّين[3]

---

١) المحصل: في الموجودية لسائر الموجودات.

٢) المحصل: الذي به.

٣) فيكون مرادهم إذا ترجم باصطلاح المنطقيين: الأنواع المختلفة مشتركة في أجناسها.

فإنهم يسمُّون الأعمّ نوعاً والأخصّ جنساً، فإنّ التنوّع في اللغة الاختلاف، والتّجانس التماثل .

(١١٩) **قال :**

بيان الأوّل[١] من وجوه:

أحدها: أنّ السّواد والبياض اشتركا في اللونيّة ، وليس الاشتراك في مجرّد الاسم، لأنّا لو سمّينا السواد والحركة باسم واحد ولم نضع للسّواد والبياض اسماً واحداً، لكُنّا نعلم بالضّرورة أنّ بين السّواد والبياض من المجانسة ما ليس بين السّواد والحركة ؛ ولذلك فإنّ الاشتراك اللفظيّ لايكون مطّرداً في اللغات بأسرها. وهذا النّوع من الاشتراك معلوم لكلّ العقلاء .

وثانيها: أنّ العلوم المتعلّقة بالمعلومات المتغايرة مختلفة . ثمّ إنّا نحدُّ العلم بحدّ واحد يندرج فيه العلم بالقديم والعلم بالمحدَث[٢]، والعلم بالجوهر والعلم بالعرَض - والمحدود ليس هو اللفظ ، بل المعنى - فعلِمنا أنّ العِلميّة[٣] وصف مشترك فيه بين هذه الماهيّات المختلفة .

وثالثها: أنّا نقول: «الممكن إمّا جوهر أو عرَض» فلولا أنّ العرَضيّة وصف واحد و إلا لم يكن التقسيم منحصراً، [كما أنّ قولنا: «الممكن إمّا جوهر و إمّا سواد و إمّا بياض» ليس تقسيماً منحصراً][٤] .

---

١) أي قوله : «الماهيات النوعية مشتركة في الأجناس» .

٢) المحصل ن : العلم القديم والعلم المحدث .

٣) بعض نسخ المحصل : العالمية .

٤) ما بين المعقوفتين من المحصل وليس في طو، تر . وفي مج٤ أيضا مستدرك في الهامش بعد الكتابة .

(١٢٠) بيان الثاني[١]: أنّه إذا ثبت أنّ هذه الماهيات مشتركة من بعض الوجوه ومختلفة من وجوه أُخر، فالوجهان إمّا أن يكونا موجودين أو معدومين، أو لاموجوداً ولامعدوماً[٢]. والأوّل باطلٌ، [تر٤٠ب] و إلا لزم قيام العرض بالعرض. والثّاني باطل؛ لأنّا نعلم بالضّرورة أنّ هذه الأُمور ليست أعداماً صِرفة. فبقي الثالث[٣]، وهو المطلوب.

والجواب عن الأُولى[٤] أنّ الكلام في «أنّ الوجود هل هو وصف مشترك فيه أم لا» قد تقدّم[٥]، والآن نساعد عليه ونقول: لِمَ لايجوز أن يكون الوجود موجوداً؟

قوله: «لأنّه لو كان موجوداً لكان مساوياً للماهيّة الموجودة في الموجوديّة ومخالفاً لها في خصوصيّاتها ويلزم التسلسل». قلنا: التّسلسل إنّما يلزم لو اشتركا في وجه ثبوتيّ واختلفا في وجه آخر ثبوتيّ، أمّا إذا كان الاختلاف في أمر عدميّ، لايلزم التّسلسل.

بيانه: أنّ الوجود يشارك الماهيّة [طو٣٦ب] الموجودة في الموجوديّة ويخالفها بقيد عدميّ، وهو أنّ الوجود وحده و إن كان موجوداً، لكن ليس معه شيء آخر، والماهيّة الموجودة و إن كانت موجودة، لكن لها مع مسّمى الموجوديّة أمر آخر وهو الماهيّة. و إذا كان الأمر كذلك لم يلزم أن يكون الوجود موجوداً بوجود آخر،

---

١) أي ما قال بأن هذا الاشتراك يوجب القول بالحال.
٢) المحصل نو: أو لاموجودين ولا معدومين.
٣) أي كونها لا موجودة ولا معدومة.
٤) طو، تر، مج٤، المحصل: الأول. (تصحيح قياسي، فإن المراد: الحجة الأولى).
٥) راجع الرقم ٩٧.

بل تكون موجوديّته عين ماهيّته ، وعلى هذا التّقدير ينقطع التّسلسل .

(١٢١) ثمّ قالت النفاة: رأينا حاصل أدلّة مثبتي الأحوال - على اختلافها - راجعاً إلى حرف واحد ، وهو أنّ الحقائق مختلفة بخصوصيّاتها ومشتركة في عموماتها، وما به الاشتراك غير ما به الافتراق . ثمّ بيّنوا أنّ ذلك ليس بموجود ولامعدوم، فأثبتوا الواسطة .

قالوا[1]: وهذا يقتضي أن يكون للحال حالٌ آخر[2] إلى غير النهاية ؛ لأنّ هذه الأحوال التي يثبتونها لاشكّ أنّها متخالفة في خصوصيّاتها ومتساوية في عموم كونها حالاً. وما به المشاركة غير ما به الممايزة ، فيلزم أن يكون للحال حال، إلى غير النّهاية .

(١٢٢) أجاب المثبتون من وجهين:

الأوّل - وهو الذي عليه تعويل الجمهور - أنّ الحال لايوصف بالتّماثل والاختلاف .

والثّاني التزام التّسلسل .

فقالت النفاة: أمّا الأوّل فضعيفٌ جدّاً ؛ لأنّ كلّ أمرين يشير العقل إليهما، فإمّا أن يكون المتصوَّر من أحدهما هو المتصوَّر من الآخر أو لايكون . والأوّل هو المِثل، والثاني هو المخالف . فعلِمنا أنّ القول بإثبات أمرين لايوصَفان بالتّماثل والاختلاف جهالةٌ .

---

١) أي قال نفاة الحال .

٢) طو : ـ آخر .

وأمّا الثّاني - وهو التزام التّسلسل – فباطلٌ؛ لأنّا متى [تر٤١آ] جوّزناه انسدَّ علينا باب إبطال حوادث لا أوّل لها، وانسدّ باب إثبات الصّانع القديم. وكلّ ذلك جهالة.

(١٢٣) هذا محصّل كلام الفريقين . والذي أقوله: أنّ ذلك الإلزام غير وارد على القائلين بالحال ، لأنّا متى بيّنّا أنّ السّواد والبياض مثلاً يشتركان في الموجوديّة ويختلفان في السّواديّة والبياضيّة وعلمنا أنّ ما به الاشتراك وما به الامتياز(١) لايجوز أن يكونا سلبيّين، لاجرم أثبتنا أمرين ثابتين: أحدهما كونه سواداً والآخر وجوده .

أمّا الوجود والسّواديّة فهما يختلفان بحقيقتيهما ويشتركان في الحاليّة . لكن [طو٣٧آ] الحاليّة ليست صفة ثبوتيّة ، لأنّه لامعنى للحال إلا ما لايكون موجوداً ولامعدوماً. و إذا كان الاشتراك واقعاً في وصف سلبيّ لم يلزم أن يكون الحاليّة صفة قائمة بالوجود ، فلم يلزم أن يكون للحال حالٌ . فقد ظهر اندفاع هذا الإلزام عنهم. مع أنّ الأوّلين والآخرين من مثبتي الأحوال كانوا عاجزين عن دفعه و﴿ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى هَدَىٰنَا لِهَٰذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِىَ لَوْلَآ أَنْ هَدَىٰنَا ٱللَّهُ ﴾[الأعراف/٤٣].

والجواب عن الحجّة الثانية أن نقول: لِمَ لايجوز أن يكون ما به الاشتراك وما به الامتياز موجودين؟! قوله: «يلزم قيام العرض بالعرض» . قلنا: هذا أقرب إلى العقل من إثبات الواسطة بين الموجود والمعدوم. وتعويل النّفاة في دفع هذه الحجّة على إلزام «أن يكون للحال حالٌ» فقد عرفتَ ضعفه .

أقول : الصّفات المشتركة لاتخلو من أن تكون ثبوتيّة أو لاتكون. والثبوتيّة لاتخلوا إمّا أن تكون داخلة في مفهومات ما يشترك في تلك

١) المحصل : + لايجوز أن يكونا شيئا واحدا و .

الصّفات أو لاتكون، والدّاخلة تكون كاللون الذي يشترك فيه السّواد والبياض، وتكون هي جزءاً من مفهوم السّواديّة والبياضيّة، والجزء لايكون عرَضاً قائماً بالمركّب، فلايلزم من اتّصاف المختلفات بها قيام العرَض [تر٤١ب] بالعرض .

وغير الدّاخلة تكون كالعرض الذي يوصف به السّواد والحركة. والعرض هو عارض لهما غير داخل في مفهومهما، وعروض الشيء للشيء لايكون قيام عرض بعرض، ولايلزم من كون صفة مشتركة عارضة لمختلفين قيامها بهما إلا بدليل منفصل.

وأمّا الصّفات السّلبيّة فهي غير ثابتة، ولايلزم من الاتّصاف بها قيام عرَض بعرض .

وأمّا تزييف قول المثبتين «أنّ الحال لايوصف بالتّماثل والاختلاف» فليس بوارد عليهم، لأنّهم يقولون : «المثلان ذاتان يفهم منهما معنى واحد، والمختلفان ذاتان لايفهم منهما معنى واحد» . والحال ليس بذات ولاذات ذات، فلايوصف بالتّماثل والاختلاف .

بيانه أنّ الذات هي ما تُدرك بالانفراد، والحال لاتُدرك بالانفراد، فكيف يكون المدرَك من كلّ حال هو المدرَك من حال آخر، إذ كان [طو٣٧ب] كلّ حال يدرك مع شيء آخر، والمشترك ليس بمدرَك بالانفراد، حتّى يحكم بأنّ المدرك من أحدهما هو المدرك من الآخر. أوَليس وأنتم قلتم : «كلّ أمرين يشير العقل إليهما، فإمّا أن يكون المتصوَّر منهما واحداً أو لايكون» والحال ليس بأمر يشير العقل إليه إشارة لاتكون إلى غيره معه .

وأمّا دفع صاحب الكتاب الإلزام عن مثبتي الأحوال، بـ«أنّ الحال صفة

سلبيَّة لايقتضي اشتراكاً في أمر ثبوتيّ بين الأحوال» فليس بدافع عنهم، لأنّهم لايقولون بأنّ الحال سلب محض، بل يقولون : «إنّها وصف ليس بموجود ولامعدوم». والمستحيل عندهم ليس بموجود ولامعدوم، مع أنه ليس بحال. فإذن، الحال يشتمل عندهم على معنى غير سلب الوجود والعدم يختصّ بتلك الأمور التي يسمّونها حالاً، وتشترك الأحوال فيه؛ ولكونها غير مدركة بانفرادها لايحكمون عليها بالتّماثل والاختلاف .

وقد ظهر أنّ ذلك الدّفع منهم لم يكن بمقتضٍ لذلك الثناء على نفسه .

(١٢٤) **قال** :

[قول الفلاسفة في الرد على مثبتي الحال ورد الفخر لهم ونقد الشارح له]

وللفلاسفة في هذا الباب طريقٌ [تـر٤٢آ] آخر، وهو أنهم قالوا: «الأجناس والفصول التى بها تتقوّم الأنواع البسيطة في الخارج موجودات في الأذهان لا في الأعيان» .

فقيل لهم: الحكم الذهنى إن كان مطابقاً للخارج عاد كلام مثبتى الحال ، و إلا فهو جهل[١] ، ولاعبرة به .

أقول : الأجناس والفصول ليست بتصديقات، إنما هي تصوّرات مفردة.

---

١) قال ابن أبي الحديد (مخطوطة تعليقاته على المحصل) ردا لهذه العبارة : «التصور فهو مجرد ارتسام الصورة في الذهن فقط، ولا حكم فيه أصلا، لابسلب ولا إيجاب، فلايفتقر إلى أن يكون له في الخارج ما يطابقه . وكذلك كان الباري تعالى قبل خلق الأشياء يتصورها، وليس ذلك التصور جهلا لعدم ما يطابقه في الخارج» .

ولايجب فيما لايشتمل على الحكم بمطابقة الخارج أن يكون مطابقاً، وإلا فكان جهلاً؛ وذلك أنّ الجهل المركّب حكم على الواقع بخلاف الواقع، وفي التّصوّر المفرد لايعتبر المطابقة ولاخلافها، بلى يعتبر فيما له أجناس وفصول أن يكون فيها حيثيّات يمكن للعقول تعقّل الأجناس والفصول منها، ولذلك يُسلبان عن واجب الوجود، لامتناع أن يكون فيه[1] حيثيّتان . وليس معنى الاشتراك إلا أنّ المعقول من أحد المشتركين هو المعقول من الآخر فيما اشتركا فيه، لا أن يكون شيء واحد في الخارج موجوداً في شيئين معاً، أو نِصف منه في كلّ واحد منهما أو خارجاً عنهما وهما متّصفان به .

(١٢٥) **قال** :

التفريع على القول بالحال

قالوا : ثبوت الحال[2] للشيء إمّا أن يكون معلّلاً بموجود [طو٣٨آ] قائم بذلك الشيء - كالعالميّة المعلّلة بالعلم - أو لايكون كذلك ، كسواديّة السّواد. والأوّل هو الحال المعلّل ، والثّاني هو الحال الغير المعلّل .

واتّفقوا على أنّ الموجودات متساوية في الذوات ومختلفة في هذه الأحوال .

أمّا الوجود: فزعم مثبتوا الحال منّا أنّه نفس الذات، وزعمت المعتزلة أنّه صفة، والقول بإثبات كون المعدوم شيئاً بناء على هذا .

والذي أختاره - تفريعاً على القول بالحال - أنّ ذلك[3] باطلٌ، لأنّ الذّوات

---

١) تر : ـ فيه .

٢) طو : الحالة .

٣) أي القول بتساوي الموجودات في الذوات .

لوكانت مشتركة - سواء قلنا: «الوجود هو الذات» على ما يقوله أصحابنا، أو «غيره» على ما يقوله المعتزلة - لصحّ على كلّ واحد منهما ما يصحّ على الآخر، ضرورة استواء المتماثلات [تر٤٢ب] في كلّ اللوازم، فكان يلزم صحّة انقلاب القديم محدَثاً والجوهر عرَضاً، وبالعكس[١].

أقول: الذي اختارَه بعد الفراغ من نقل المذاهب وهو «أنّ الذوات لوكانت مشتركة لزم صحّة انقلاب القديم محدَثاً والجوهر عرَضا» يوجب أن تكون الحيوانيّة المشتركة بين الإنسان والفرس تستلزم صحّة انقلاب الإنسان فرَساً، وبالعكس. وجوابه عن هذا هو جوابهم عما اختاره وأورده عليهم.

(١٢٦) **قال**:

ولأنّ[٢] اختصاص الذات المعيّنة بالصّفة المعيّنة إن كان لا لأمر: فقد ترجّح أحد طرفي الممكن على الآخر لالمرجِّح - وهو محال - و إن كان لأمر: فذاك الأمر إن كان ذاتاً عاد البحث في اختصاصها من بين سائر الذوات بصفة المرجِحيّة، وإن لم يكن ذاتاً، كان صفة لذات، فيعود البحث في اختصاص تلك الذّات بها.

أمّا إذا جعلنا الخصوصيّة ذاتاً وما به الاشتراك صفة، اندفع الإشكال؛ لأنّ الأشياء المختلفة يجوز اشتراكها في لازم واحد. وأمّا الأشياء المتساوية فلايجوز اختلافها في اللوازم.

---

١) المحصل: + وهو محال.

٢) إشكال آخر على القول بتساوي الموجودات في الذوات.

أقول: لهم أن يقولوا: يلزمك في الأجناس والفصول مثل ذلك، بل في الأشخاص التي تحت نوع واحد؛ فإنّك إن جعلت الفصول والمشخِّصات ذواتاً والحيوان والإنسان لوازم، لما كانت الحيوانيّة والإنسانيّة جزءاً للماهيّة ولا نفسها، فإنّ اللوازم إنما تلزم بعد تقوّم الملزومات.

وأيضاً مذهب كثير من المتكلّمين أنّ المختار يرجِّح أحدَ مقدوريه على الآخر لا لمرجّح. فإذن يجوز أن الله تعالى [طو٣٨ب] خصّص بعض الذّوات بصفات من غير ترجيح.

هذا على قول من يقول: «إنّ الصّفات لاتوجد إلا مع الوجود».

وأيضاً بمَ عرفت أنّه لا مرجّح هناك؟ غاية ما في الباب أنّك تقول: لادليل على ذلك، ولايجب من عدم معرفته عدمُه.

وأصحاب هذه المذاهب لمّا فسّروا الذّات بـ«ما يصحّ أن يعلم ويخبر عنه» لزمهم القول بأنّ الذّوات مشتركة. والحقّ أنّ صحّة أن يُعلم ويخبر عنه من لوازم الذّوات أو عوارضه، [تر٤٣آ] لا نفسها.

(١٢٧) **قال:**

تقسيم الموجودات[١]:

الموجود إمّا أن يكون واجب الثّبوت لذاته - وهو الله تعالى- و إمّا أن يكون ممكن الثبوت لذاته - وهو كلّ ما عداه. فإن قيل: الواجب لذاته يساوي سائرَ الموجودات في أصل الوجود ويخالفها في الوجوب، وما به الاشتراك غير ما به

---

١) المحصل: + على رأي الحكماء.

الامتياز، فالوجود غير الوجوب . ولأنّا ندرك التّفرقة بين قولنا: «الموجود واجب» وبين قولنا: «الموجود موجود» ولو كان الوجود هو الوجوب لما بقي الفرق . و إذا ثبت أنّ الوجوب غير الوجود فنقول: إمّا أن لايكون بينهما ملازمة أو يكون:

والأوّل محالٌ ؛ و إلا لصحّ انفكاك كلّ واحد منهما عن الآخر ، فيمكن انفكاك ذلك الوجود عن الوجوب ، وكلّ ما كان كذلك استحال أن يكون واجباً لذاته .

ويمكن أيضاً انفكاك الوجوب عن الوجود، وذلك محال ؛ لأنّ الوجوب نعت الوجود، ويستحيل حصول النّعت بدون المنعوت .

وأمّا الثّاني - وهو أن يكون بينهما ملازمة - فمن المحال أن يكون كلّ واحد منهما مفتقراً إلى الآخر - لاستحالة الدّور - ومحال أن يكون الوجود مستلزماً للوجوب ، و إلا فكلّ موجود واجب ، هذا خلف .

أقول : لو كان الوجود المشترك يدلّ على الموجودات بالتّواطؤ، للزم من كونه مستلزماً للوجوب في موضعٍ كون كلّ وجود مستلزماً له . وليس الأمر كذلك؛ فإنّه يدلّ عليها بالتّشكيك[1]، والمعاني المشتركة على سبيل التّشكيك لايقتضي استلزامُ بعضها لشيء استلزامَ غير ذلك البعض لذلك الشّيء. مثلاً نور الشّمس يستلزم زوال العشيّ، وسائر الأنوار لايقتضيه؛ لكون النور مشتركاً بين نورها وبين سائر الأنوار بالتّشكيك .

(١٢٨) **قال** :

ولأنّه يلزم كون الوجوب معلولاً، وكلّ معلول ممكن لذاته ، وكلّ ممكن

١) القول بالتشكيك في الوجود مما بني عليه صدر المتألهين حكمته المتعالية .

لذاته واجب بعلّته . فقبل هذا الوجوب وجوب آخر لا إلى نهاية ، وهو محال .

أقول : لايلزم من كون الوجوب [تر٤٣ب] لازماً كونه معلولاً [طو٣٩آ] والحقّ أنّ الوجوب والإمكان والامتناع أُمور معقولة تحصل في العقل من إسناد المتصوَّرات إلى الوجود الخارجيّ، وهي في أنفسها معلولات للعقل بشرط الإسناد المذكور، وليست بموجودات في الخارج حتّى تكون علّة للأُمور التي يسند إليها أو معلولاً لها. كما أنّ تصوّر زيد ـ وإن كان معلولاً لمن يتصوّره ـ لايكون علّة لزيد ولا معلولاً له. وكون الشّيء واجباً في الخارج، هو كونه بحيث إذا عقله عاقل مسنداً إلى الوجود الخارجي لزم في عقله معقولٌ هو الوجوب[1] .

(١٢٩) **قال** :

ومحال أن يكون الوجوب مستلزماً للوجود ، لأنّ الوجوب نعت الوجود وكيفيّته ، فيكون مفتقراً إليه . فلو كان الوجود مفتقراً إليه لزم الدّور ، وهو محال.

ومحال أن يكونا معلولي علّة ، لأنّ تلك العلّة إمّا أن تكون موصوفة بهما أو صفة لهما أو لاموصوفة ولاصفة . والأوّل محال؛ و إلا لكان ما ليس بموجود ولا واجب علّة لهما. لكن[2] ما ليس بموجود معدوم ، فالمعدوم[3] علّة الوجود والوجوب ، هذا خلف .

---

١) قال في التجريد (١١٢) : «و[المواد] الثلاث اعتبارية، لصدقها على العموم واستحالة التسلسل. ولوكان الوجوب ثبوتيا لزم إمكان الواجب ...».

٢) المحصل ن : + كون ما ليس بموجود ولا واجب علّة للوجوب والوجود محال ؛ لأنّ .

٣) تر : والمعدوم .

ولأنّه يلزم كون الوجوب معلولاً، وهو محال على ما تقدّم.

والثّاني محال و إلا عاد الإشكال في كيفيّة ذلك اللزوم.

والثّالث محال ، لأنّه يلزم أن يكون الموجود الواجب لذاته مفتقراً إلى علّة منفصلة - هذا خلف .

أقول : هذا كلّه إنما يلزم على تقدير كون الوجود والوجوب موجودين في الخارج متباينين ، وذلك محال .

(١٣٠) **قال** :

لايقال: «الوجوب سلبيّ». لأنّا نقول: إنّه تأكّد الوجود[١] ، والشّيء لايتأكّد بنقيضه . ولأنّه نقيض «اللاوجوب» الذي هو عدميّ، لكونه محمولاً على العدم، فيكون وجوديّاً .

سلّمنا كونه سلبيّاً، لكن يستحيل أن يكون المقتضي للوجود هو الوجوب ، لامتناع كون العدم مقتضياً للثبوت[٢] ، ولابالعكس ، و إلا كان كلّ موجود واجباً.

والجواب أنّه بناء على كون الوجود مشتركاً بين الواجب [تر٤٤آ] والممكن ، وهو باطل على ما تقدّم.

أقول : إذا كان الوجوب سلّبياً لايلزم منه أن يكون نقيضاً للوجود، فإنّ

---

١) المحصل ن : انه يتاكد الوجود به .

٢) المحصل ن : للوجود .

السّلبيّ هو سلب شيء عن شيء. وسلب شيء[1] عن الوجود لايكون حمل العدم عليه .

وأيضاً إن كان الوجوب واللاوجوب نقيضين، يعني يقتسمان جميع الاحتمالات، والوجود والعدم كذلك، وكان العدم [طو٣٩ب] محمولاً على اللاوجوب، فلايلزم أن يكون الوجود محمولاً على الوجوب حملاً كلّياً، لأنّه من الجائز أن يكون بعض ما هو وجوب عدميّاً أيضاً، فإنّ الممكن العامّ والممتنع نقيضان بالوجه المذكور، والممتنع عدميّ. فلايجب أن يكون كلّ ما هو ممكن بالإمكان العامّ وجوديّاً، بل بعضه وجوديّ وبعضه عدميّ. وهذا ممّا يستعمل في هذا الكتاب في مواضع كثيرة . وفيه غلط فاحش على ما تبيَّن . وعلى أنّه نسي هاهنا معنى النقيض وشرائطه المذكورة في أكثر كتبه .

وقوله : «على تقدير كون الوجوب سلّبياً يستحيل أن يكون المقتضي للوجود هو الوجوب، لامتناع كون العدم متقضياً للثبوت» جعل السّلبيّ عدماً، وكثير من الأمور السّلبيّة يقتضي أمراً وجوديّاً، كما سيجيء بيانه .

وحكمه بأنّ «هذه الاعتراضات مبنيّ على كون الوجود مشتركاً» حكمٌ غير صحيح .

(١٣١) **قال:**

خواصّ الواجب لذاته وهي عشرة

مسألة أ: الشيء الواحد لايكون واجباً لذاته ولغيره معاً .

لأنّ ما بالغير يرتفع بارتفاع الغير، وما بالذات لايرتفع بارتفاع الغير، والجمع بينهما محالٌ .

---

١) طو، تر : الشيء .

مسألة ب: الواجب لذاته لايتركّب عن غيره .

لأنّ كلّ مركّب محتاج إلى جزئه وجزؤه غيره . فكلّ مركّب محتاج إلى غيره ، وكلّ محتاج إلى الغير ممكن لذاته ، ولاشيء من الممكن لذاته بواجب لذاته .

مسألة ج: الواجب لذاته لايتركّب عنه غيره .

و إلا لكان بينه وبين الجزء الآخر من المركّب علاقة ، والواجب لذاته لاعلاقة له بالغير .

أقول : لاأدري أيشٍ[1] يعني بهذه العلاقة، فإنّ الواجب له علاقة العليّة والمبدئيّة بالغير.

وإن أراد بالتركيب الانضمام إلى الغير في مثل قولنا «الموجودات بأسرها. والواجب المطلق الشامل للواجب بالذّات وبالغير» فهو جائز، وإن أراد أن يكون بينه وبين غيره فعل وانفعال، كما في الممتزجات، [تر٤٤ب] فمحال عليه، لأنّه لاينفعل عن غيره[2].

(١٣٢) **قال** :

مسألة د: الواجب لذاته لايكون وجوده زائداً عليه[3] .

لأنّ ذلك الوجود إن كان مستغنياً عن تلك الماهيّة لم يكن صفة لها ، و إن

---

١) مخفف «أي شيء» .

٢) قال في التجريد (٩٢) : «ولايكون [الواجب] الذاتي جزءا من غيره» وقال العلامة في شرحه (كشف المراد : ٦٢) : «الواجب لذاته لا يتركب عنه غيره، وهو ظاهر، لأن التركب إما حسي، وهو إنما يكون بانفعال كالمزاج، أو عقلي كتركب الماهية من الأجناس والفصول، والكل ظاهر الاستحالة» .

٣) المحصل : زائدا على ماهيته .

لم يكن مستغنياً كان ممكناً لذاته و[١] مفتقراً إلى مؤثر، وذلك المؤثر إن كان غير تلك الماهيّة كان الواجب لذاته واجباً لغيره. وإن كان تلك الماهيّة، فهي [طو٤٠آ] حال إيجابها ذلك الوجود إمّا أن تكون موجودة أو لاتكون، والأوّل محالٌ؛ لأنّها إن كانت موجودة بهذا الوجود كان الوجود الواحد شرط نفسه، وإن كانت غيره كانت الماهيّة موجودة مرّتين، ثمّ الكلام في ذلك الوجود كالكلام في الأوّل، فيلزم التّسلسل.

وإن لم تكن موجودة فهو محال؛ لأنّا لو جوّزنا كون المعدوم مؤثراً في الموجود لم يمكننا الاستدلال بفاعليّة الله تعالى على وجوده، ولأنّ تأثير المعدوم في الموجود باطلٌ بالبديهة.

(١٣٣) الاعتراض عليه: لِم لايجوز أن يكون المؤثر فيه هو الماهيّة لابشرط الوجود؟ ثمّ لايلزم من حذف الوجود عن درجة الاعتبار دخول العدم فيها، لأنّ الماهيّة من حيث هي[٢] لاموجودة ولامعدومة. وهذا كما قالوا في الممكن، فإنّ ماهيّته قابلة للوجود لابشرط وجود آخر، وإلا وقع التسلسل.

ولم يلزم أيضاً أن يكون القابل للوجود معدوماً، وإلا لزم كون الشيء الواحد في الوقت الواحد موجوداً معدوماً معاً.

ثمّ الذي يدلّ على أنّ واجب الوجود وجوده زائد على ماهيّته أنّ وجوده معلوم وماهيّته غير معلومة، والمعلوم غير ما ليس بمعلوم.

---

١) المحصل، تر، مج٤: ـ و.

٢) المحصل، تر، مج٤: هي هي.

أقول : هذا الاعتراض هو مذهبه الذي يدّعيه في سائر كتبه[١]، ولاشكّ أنّ الماهيّة من حيث هي هي لاموجودة ولامعدومة، وإنما يمكن أن يكون من حيث هي هي علة لصفة معقولة لها، كما أنّ ماهيّة الاثنين علّة لزوجيّتها، أمّا كونها من حيث هي هي علّة لوجود أو لموجود فمحالٌ؛ لأنّ بديهة العقل حاكمة بوجوب كون ما هو علّة لوجودٍ موجوداً، [تر٤٥آ] وليس كذلك في قبول الوجود، فإنّ قابل الوجود يستحيل أن يكون موجوداً، وإلا فيحصل له ما هو حاصلٌ له[٢].

وأمّا الاستدلال على كون وجوده زائداً على ماهيّته بـ«أنّ وجوده معلوم وماهيّته غير معلومة» فغير صحيح، لأنّ وجوده المعلوم هوالمشترك بينه وبين

١) راجع المباحث المشرقية : ٣٤/١ . وشرحه للإشارات : ٣٦١/١. المطالب العالية :٣٠٦/١ـ٣١٠.

٢) قال صدر المتألهين (الأسفار : ٩٨/١) بعد نقل كلام الفخر الرازي : «ورده الحكيم الطوسي في مواضع من كتبه كشرح الإشارات ونقدي التنزيل والمحصل بأن الكلام فيما يكون علة لوجود أو موجود في الخارج، وبديهة العقل حاكمه بوجوب تقدمها عليه بالوجود، فإنه ما لم تلحظ كون الشئ موجودا امتنع أن تلحظه مبدءً لوجود ومفيدا له، بخلاف القابل للوجود، فإنه لابدّ أن يلحظه العقل خاليا عن الوجود ـ أي غير معتبر فيه الوجود لئلا يلزم حصول الحاصل ـ وعن العدم لئلا يلزم اجتماع المتنافيين، فإذن هي الماهية من حيث هي هي، وأما الذاتيات بالنسبة إلى الماهية والماهية بالنسبة إلى لوازمها فلا يجب تقدمها إلا بالوجود العقلي، لأن تقوّمها بالذاتيات واتصافها بلوازمها إنما هو بحسب العقل، لا كالجسم مع البياض .

ومما يؤيد كلام هذا المحقق ما ذكره الشيخ الرئيس في كتاب المباحثات كلاما بهذه العبارة : الوجود لايجوز أن يكون معلول الماهية، لأن الوجود ليس له حال غير أن يكون موجودا وعلة الموجود موجوده وعلة المعدوم معدومه، وعلة الشيء من حيث هو شيء وماهية شيء وماهية، فليس إذا كان الشي قد يكون من حيث هو ماهية علة لبعض الأشياء يجب ان يكون علة لكل شيء، وكل ماهية لها لازم هو الوجود لايجوز ان يكون لازمها معلولا لها وقد بين هذا في الشفا وفي الإشارات» راجع تتمة كلام الصدر في المصدر . راجع أيضا مجموعة مصنفات شيخ الإشراق : ٣٩٨/١ . شرح الإشارات للطوسي : ٣٧/٣ـ٤٠ .

غيره، وهو أمر معقول يقع عليه وعلى غيره بالتشكيك، والذي هوغير معلوم هو وجوده الخارجيّ الخاصّ به، القائم بذاته، الذي لايمكن أن يحمل على غيره .

والدّليل على استحالة كون وجوده زائداً على ماهيّته هو استحالة وقوع الكثرة فيه بوجه، فإنّ كلّ كثرة محتاجة إلى مبادئ، فمبدء المبادئ لايكون [طو٤٠ب] فيه كثرة بوجه من الوجوه أصلاً .

(١٣٤) **قال** :

مسألة هـ : الواجب لذاته لايجوز أن يكون وجوبه زائداً عليه

إذ لوكان[١] الوجوب مستتبعاً للوجود لكان الفرع أصلاً للأصل ، وهو محال .

و إن كان تابعاً لزم أن يكون[٢] ممكناً لذاته واجباً بغيره ، فيكون الوجوب بالذات ممكناً بالذات ، فيكون الواجب بالذات أولى بكونه ممكناً.

وأيضاً فوجوب ذلك الوجوب إنما يكون لوجوب مؤثّره على هذا التقدير، فقبل هذا الوجوب وجوب آخر، لا إلى نهاية ، [ولزم التسلسل، وهو محال][٣] .

فعورض بأنّ الوجوب[٤] والامتناع كيفيّات[٥] لانتساب الموضوعات إلى المحمولات،

---

١) المحصل ن : + زائداً، فإن كان .

٢) طو : ـ يكون .

٣) إضافة من المحصل .

٤) مج٤ : + والإمكان .

٥) طو، تر : «كيفيتان» وهذا هو الصحيح كما يشير الشارح فيما سيجيء، ولكن تنبيه الشارح يدل على أن النسخة التي عنده من المحصل كان مثل أوردناه في المتن، كما أنه في مج٤ أيضا كذلك .

فهي لامحالة مغايرة للموضوعات والمحمولات وتابعة لهما .

أقول : جميع ما قاله في الاستدلال والمعارضة مبنيّ على كون الوجوب أمراً موجوداً عارضاً للواجب، وقد مرّ بيان ما هو الحقّ فيه[١] . واعتبر ما أورده في المعارضة، فإنّ وجوب القضايا لايكون جزءً من محمولاتها ولا من موضوعاتها، بل يكون كيفيّة عقليّة لانتساب محمولاتها إلى موضوعاتها، والكيفيّة العقليّة لاتكون مستتبعة للأُمور الخارجيّة، بل تكون تابعة لها. ولايلزم من كونها في ذاتها ممكنة كون ما يتعلّق به من الأمور الخارجيّة ممكناً.

وفي عبارة صاحب الكتاب [تر٤٥ب] سهو، فإنّ الواجب أن يقول : «كيفيّتان لانتساب المحمولات إلى الموضوعات» .

(١٣٥) **قال** :

مسألة و: [وحدة الواجب بالذات]

الوجوب بالذات لايكون مشتركاً بين اثنين و إلا لكان هو مغايراً لما به يمتاز كلّ واحد منهما عن الآخر، فيكون كلّ واحد منهما مركّباً عمّا به الاشتراك وما به الامتياز. فإن لم يكن بين الجزأين ملازمة كان اجتماعهما معلول علّة منفصلة - هذا خلف – و إن كان بينهما ملازمة ، فإن استلزمت الهويّةُ الوجوبَ كان الوجوب معلول الغير - هذا خلف – و إن كان الوجوبُ مستلزماً لتلك الهويّة ، فكلّ واجب هو هو، فما ليس هو لم يكن واجباً .

---

١) راجع ما مضى في كلام الشارح على المتن رقم ١١٠ .

فقيل عليه: هذا بناء على كون الوجوب وصفاً ثبوتيّاً، وهو باطلٌ؛ و إلا لكان إمّا داخلاً في الماهيّة أو خارجاً[١]، وكلاهما باطلان على ما تقدّم.

ولأنّه لو كان ثبوتيّاً لكان مساوياً في الثبوت لسائر الماهيّات ومخالفاً لها في الخصوصيّة، فوجودُه غير ماهيّته، فاتّصاف ماهيّته بوجوده إن كان واجباً كان للوجوب وجوب آخر إلى غير النهاية. و إن لم يكن واجباً كان ممكناً. فالواجب لذاته [طو٤١آ] أولى أن يكون ممكناً لذاته - هذا خلف.

وأيضا: فهو بناء على كون التعيُّن وصفاً ثبوتيّاً زائداً، وهو باطل على ما سيأتي إن شاء الله تعالى.

وأيضاً فهو معارَض بما أنّ واجب الوجود مساوٍ للممكن في الموجوديّة ومخالف له في الوجوب، فوجوبه ووجوده متغايران. ويعود التقسيم المذكور في أوّل الباب. وقد عرفت هناك أنّه لاجواب إلا قولنا: «الوجود مقول على الواجب والممكن بالاشتراك اللفظيّ فقط». و إذا كان كذلك فلم لايجوز أن يكون الوجوب بالذات مقولاً على الواجبين بالاشتراك اللفظي فقط ؟

أقول: إن لزم التركيب[٢] من تقدير كون الوجوب مشتركاً بين اثنين كان من الواجب أن يقتصر على ذلك؛ لأنّه قدتبيّن «أنّ كلّ مركّب ممكن».

ثمّ قوله بعد ذلك: «فإن استلزمت الهويّة الوجوبَ كان الوجوب معلول الغير، هذا خلف» [تر٤٦آ] فيه نظر، لأنّ الخلف يكون لو كان الواجب

---

١) المحصل: + عنها.

٢) طو، تر، مج٤: التركب.

معلول الغير، لا الوجوب. أمّا إن كانت هويّته مستلزمة لوجوبه وكان وجوبه محتاجاً إلى هويّته، لم يلزم منه كون الهويّة معلولاً للغير، بل يلزم منه كون الهويّة غير واجبة بانفرادها، إنما تكون واجبة بصفة تقتضيها ذاتها. ولو قال في الأوّل : «الوجوب صفة فهي غير واجبة بدون الموصوف بها فيكون معلول الغير» حصل مقصوده .

والاعتراض عليه بـ«كون الوجوب غير ثبوتي» باطلٌ على مذهبه، فإنّه نقيض[1] اللاوجوب المحمول عليه العدم. فالوجود[2] يكون محمولاً عليه .

قوله : «وإن لم يكن الوجوب واجباً كان ممكناً. فالواجب لذاته أولى أن يكون ممكناً» إعادة لما مضى، وقد مرّ الكلام عليه.

والمعارضة بكون الواجب مساوياً[3] للممكن في الوجود، فقد بيّنا أنّ اشتراكهما في الوجود ليس بالتّواطؤ[4].

والمهرب الذي هرب إليه أخيراً : «أنّ الوجوب بالذات مقول على الواجبين بالاشتراك اللفظيّ» لاينجيه من هذه الحيرة، فإنّه من غاية التحيّر لايدري إلى أيّ شيء يتأدّى كلامه، ولايبالي بالتناقض والتزام ما لايخلّصه من حيرته.

وكان من الواجب أن يقول ـ كما قال غيره من الحكماء ـ : «الواجب لذاته يستحيل أن يكون محمولاً على اثنين، لأنّه إمّا أن يكون ذاتيّاً لهما أو عرضيّاً [طو٤١ب] لهما أو ذاتيّا لأحدهما عرضيّاً للآخر : فإن كان ذاتيّاً لهما

---

١) تر : ـ فانه نقيض .

٢) نو : فالوجوب .

٣) تر : مساو .

٤) راجع شرح الفقرة : ١٢٧ .

فالخصوصيّة التي بها يمتاز كلّ واحد من الآخر لايمكن أن يكون داخلاً في المعنى المشترك ـ وإلا فلا امتياز ـ فهو خارج منضاف إلى المعنى المشترك. فإن كان في كلّ واحد منهما كان كلّ واحد منهما ممكناً من حيث هو موجود ممتاز عن الآخر، وإن كان في أحدهما فهو ممكن، وإن كان عرضيّاً لهما أو لأحدهما فمعروضه في ذاته لايكون واجباً .

لايقال : الواجب لذاته هو المعنى المشترك فقط .

لأنّا بيّنّا أنّ المعنى المشترك لايوجد في الخارج من حيث هو مشترك من غير تخصيص يزيل اشتراكه .

فإن قيل : المخصّص سلبيّ وكلٌّ واحد منهما مختصّ بأنّه ليس [تر٤٦ب] الآخر.

قلنا : سلب الغير لايتحصّل إلا بعد حصول الغير، وحينئذ يكون كون كلّ واحد هو هو بعد حصول الغير، فيكون ممكناً، وفيه كفاية في هذا المطلوب .

(١٣٦) **قال** :

مسألة (ز): [الواجب مشترك لفظي]

وقوع لفظ «الواجب» على الواجب لذاته والواجب بغيره بالاشتراك اللفظي؛ وإلا فالوجوب بالذات مركّب[١] فيكون ممكناً.

---

١) لأنه إذا كان الاشتراك معنويا فلابدّ أن يكون كل واحد منهما مركبا عما به الاشتراك وما به الامتياز .

ولأنّ القدْر المشترك إن كان غنيّاً عن الغير لم يكن تمام ماهيّة الوجوب بالغير عارضاً للغير - هذا خلف - و إن كان مفتقراً لم يكن تمام ماهيّة الوجوب بالذات غنيّاً عن الغير.

فعورض بأنّ مسمىّ الوجوب يمكن تقسيمه إلى الواجب بالذات والواجب بالغير، ومورد التقسيم مشترك بين القسمين لامحالة.

ولقائل أن يستدلّ على أنّ الوجوب ليس وصفاً ثبوتيّاً، بأنّه لو كان وصفاً ثبوتيّاً لكان إمّا أن يكون مقولاً على الواجب لذاته والواجب بالغير بالاشتراك المعنوي أو بالاشتراك اللفظي، وهما باطلان على ما تقدّم؛ فالوجوب ليس وصفاً ثبوتيّاً.

أقول : لايلزم من كون الوجوب مشتركاً بين الوجوب بالذات والوجوب بالغير كون الوجوب بالذّات مركّباً، لأنّ تعقّل الوجوب بالذات[١] لايفتقر إلى تعقّل غير الذات، أمّا الوجوب بالغير فيفتقر تعقّله إلى انضياف تعقّل الغير إلى تعقّل الوجوب.

ثمّ لو كان الوجوب ـ الذي هو أمرٌ يحصل في العقل عند إسناد متصوَّر إلى الوجود الخارجيّ ـ مركّباً لايلزم منه تركُّب[٢] المسند إليه، كما لايلزم من كونه محتاجاً إلى [طو٤٢آ] موصوف به كون الموصوف به محتاجاً إلى غيره.

وأيضاً : الامتناع أيضاً مشترك بين الامتناع بالذات والامتناع بالغير، ولايجب من تركُّبه تركّبٌ في الممتنع لذاته الذي يكون منفيّاً محضاً.

---

١) نو : ـ بالذات.

٢) نو : تركيب.

وقوله في الوجه الثاني: «القدْر المشترك إن كان غنيّاً عن الغير لم يكن تمام ماهيّة الوجوب بالغير عارضاً للغير، هذا خلف» فيه نظر، لأنّه لايلزم منه الخلف، فإنّ من استغناء الجزء لايلزم استغناء المركّب، بل إنّما يلزم من افتقار [تر٤٧آ] الجزء افتقار المركّب.

والمعارَضة التي أوردها حجّة على الاشتراك المعنويّ في الوجوب واستدلاله على كون الوجوب غير ثبوتيّ باطل، لما مرّ[١].

(١٣٧) **قال:**

مسألة (ح): [الواجب لذاته واجب من جميع جهاته]

الواجب لذاته واجب من جميع جهاته؛ إذ لو فرضنا اتّصافه بأمر ثبوتيّ أو سلبيّ لايكفي في تحقُّقه ذاته، لتوقّف حصول ذلك الأمر له أو انتفائه عنه على حضور غير خارجيّ[٢] أو عدمه. فذاته موقوفة على حضور ذلك الحصول أو الانتفاء، والموقوفُ على الموقوف على الغير موقوفٌ على حضور ذلك الغير. فالواجب لذاته موقوف على الغير، فيكون ممكناً لذاته - هذا خلف.

وهذه الحجّة لاتمشّى إلابنفي كون الإضافات أُموراً وجوديّة في الأعيان.

أقول: هذه المسألة هي المعركة بين المتكلّمين والفلاسفة، لأنّها تقتضي كون الواجب واجباً من جهة الفاعليّة، فيكون فعله قديماً، والمتكلّمون لايسلّمون هذا.

---

١) وهو ما قال الشارح: أنه نقيض اللاوجوب.

٢) بعض نسخ المحصل: حضور أمر خارجي.

وقوله : «إذا فرضنا اتّصافه بأمر موقوف على أمر خارجيّ فذاته موقوفة على الغير» ليس بصحيح، لأنّ توقّف أمر يتعلّق بالواجب وغير الواجب لايوجب توقّف الواجب على غير الواجب، بل لايوجب إلا توقّف ذلك الأمر على غير الواجب، والإضافيّات والسلبيّات من الصفات كلّها كذلك، وهم يقولون باتّصافه بهما .

فإذن ليس مرادهم من قولهم «الواجب لذاته واجب من جميع جهاته» هذا، بل المراد أنّه واجب من جميع جهات تتعلّق به وحده ولاتتوقّف على الغير، ككونه مصدراً ومبدءً، لا ككون الغير صادراً عنه أو متأخراً منه، فإنّ بين الاعتبارين فرقاً .

(١٣٨) **قال** :

مسألة (ط): [الواجب لذاته لايصحّ عليه العدم]

الواجب لذاته لايصحّ عليه [طو٤٢ب] العدم؛ إذ لو صحّ لكان وجوده متوقّفاً على عدم سبب عدمه ، والمتوقّف على الغير ممكن بالذّات .

أقول : الصواب فيه أن يقال : «لايصحّ عليه العدم؛ لأنّ وجوده واجب لذاته»[١].

وما ذكره ليس بصواب؛ [تر٤٧ب] لأنّ عدم واجب الوجود ممتنع لذاته،

١) قال الكاتبي (المفصل مخطوط ورقة ٤٧) ولقائل أن يمنع قوله : «لو صح العدم عليه لكان لذلك العدم سبب» وما ذكره لبيانه إنما يصح لو كان العدم معللا وهو ممنوع، واعلم أن الواجب لذاته لما كان مفسرا بـ«الموجود الذي يمتنع عليه العدم» لا حاجة إذا في هذا المطلوب إلى هذا الدليل، بل يلزم بالضرورة أن لايصح عليه العدم» .

لا لغيره . وتعليله بعدم توقّف وجوده على عدم سبب عدمه، تعليل ما ثبت للشّيء لذاته بعلّة غير ذاته[١].

(١٣٩) **قال** :

مسألة: (ي) [الواجب لذاته تعرض له صفات تستلزمها ذاتُه]

الواجب لذاته يجوز أن تعرض له صفات تستلزمها ذاته ، فيكون الوجوبُ الذاتي حصّة لتلك الهويّة فقط ، وسائر النعوت واجبة لوجوب تلك الهويّة ، وتكون الوحدةُ حصّةً لتلك الهويّة من حيث هي هي ، و إن كانت إذا أُخذت مع الوحدة لم تبق واحدة .

أقول : هذا ممتنع عند الحكماء، لأنّهم يقولون : «الواحد لايكون من حيث هو[٢] واحد مصدراً لأكثر من واحد» .

وقوله : «و سائر النعوت واجبة لوجوب تلك الهويّة» معناه أنّ صفاته المتكثّرة ممكنة لذواتها، والواحد لايكون إلا الذات، مع أنّها مع الوحدة لاتكون أيضاً واحدة، ومع الصّفات تكون كثيرة .

وهذا ليس ممّا ذهب إليه الحكماء ولا المتكلّمون إلا الأشاعرة، كما سيجيء شرحه.

وقوله : «الوحدة حصّة لتلك الهويّة، وإذا أُخذت مع الوحدة لم تبق

---

١) أضيف هنا في تر جملة أبتر سهوا : «وما ذكره ليس بخاص بواجب الوجود لأن الممكن الدائم الوجود» .

٢) تر : هو هو .

واحدة» يجري مجرى قول من يقول: إذا علم الإنسان الواحد كان ذلك الواحد مع علمه به اثنين، فإنّ الوحدة هي تعقُّل العقل لعدم انقسام تلك[1] الهويّة.

(١٤٠) **قال:**

خواص الممكن لذاته [وهي ستّة]

مسألة (أ): [تعريف الممكن]

الممكن هو الذي لا يلزم من فرض وجوده ولا من فرض عدمه - من حيث هو هو - محال.

[ما يقال في امتناع الإمكان]

فإن قيل: القول بالإمكان ممتنعٌ من وجوه:

أحدها أنّ وجود السواد - مثلاً - إمّا أن يكون عين كونه سواداً أو غيره.

فلئن كان الأوّل كان قولنا: «السواد يصحّ أن يكون موجوداً وأن يكون معدوماً» جارياً مجرى قولنا «الموجود يصحّ أن يكون موجوداً وأن يكون معدوماً». لكن قولنا «الموجود يصحّ [تر٤٨آ] أن يكون موجوداً» باطلٌ؛ لأنّ الموجود الذي جعلناه موضوعاً والذي جعلناه محمولاً إن كان واحداً كان ذلك إضافة الشيء إلى نفسه بالإمكان - وهو محال - وإن كان [طو٤٣آ] غيره لزم كون الشيء الواحد موجوداً مرّتين.

---

١) تر، مج٤: لتلك.

(١٤١) وأمّا قولنا «الموجود يصحّ أن يكون معدوماً» فباطلٌ أيضاً؛ لأنّه متى حُكم على أمر بأنّه يصحّ اتّصافه بأمر آخر، فذلك يستدعي إمكان تقرّر الموصوف مع الوصف، والموجوديّة لا يُعقل تقرّرها مع المعدوميّة، فيستحيل أن يكون المحكوم عليه بصحّة العدم نفس الموجود.

وأمّا إن كان الحقّ هو الثاني، كان قولنا: «السواد يمكن أن يكون موجوداً» يرجع حاصله إلى أنّ المعدوم يمكن أن يصير موصوفاً بوصف الوجود، وذلك محال على ما تقدّم[1].

ولأنّه إذا كان الوجود غير الماهيّة، فالموصوف بالإمكان إمّا الوجود وإمّا الماهيّة وإمّا موصوفيّة الماهيّة بالوجود، وأيّ واحد من هذه الثلاثة فُرض الإمكان وصفاً له فذلك الموصوف بالإمكان إمّا أن يكون مفرداً أو مركّباً: فإن كان مفرداً كان الحكم عليه بالإمكان يرجع إلى أنّ تلك الماهيّة المفردة يمكن أن تكون تلك الماهيّة ويمكن أن لا تكون، فيعود إلى التقسيم الأوّل الذي أبطلناه. وإن كان مركّباً عاد الكلام في أنّ الإمكان صفة لكلّ واحد من أجزائه أو لبعض أجزائه.

أقول: هذا الإشكال لو أضافه إلى ما ذكره في صدر الكتاب من السفسطة لكان أليق. وذلك لأنّ القائل بكون الوجود عين الماهيّة يريد بقوله «السواد يصحّ أن يكون موجوداً ويصحّ أن يكون معدوماً» أنّ من الممكن أن يحدث ما يسمّى بعد حدوثه سواداً، ويصحّ أنّ السواد ينعدم مطلقاً. وأمّا عند من يقول بتغاير السواد والوجود، فليس يرجع حاصله إلى أنّ المعدوم يمكن أن

---

١) طو، تر: ـ على ما تقدم.

يصير موصوفاً بالوجود، وهو معدوم؛ فإنّ صاحب الكتاب يعترف عن قريب[١] بأنّ الماهيّة وحدها [تر٤٨ب] لاتكون موجودة ولامعدومة، ولاواحدة ولاكثيرة، فالسواد من حيث هو سواد لايكون معدوماً.

وقوله: «المعدوم يمكن أن يصير موصوفاً بالوجود» معناه أنّ الماهيّة الموصوفة بالعدم يمكن أن يزول عنها المعدوميّة ويحدث بعدها لها صفة الوجود.

وأنّ «السواد يمكن أن يوجد» معناه أنّ الماهيّة التي لايعتبر معها وجود ولاعدم يمكن أن ينضاف إليها صفة الوجود. وباقي الكلام خبط ظاهر.

(١٤٢) **قال**:

[الوجه الثاني من الوجوه التي يقال في امتناع الإمكان]

وثانيها[٢] [طو٤٣ب] أنّ المحكوم عليه بالإمكان إمّا أن يكون موجوداً أومعدوماً.

فإن كان موجوداً فهو حال الوجود لايقبل العدم، لاستحالة الجمع بين الوجود والعدم، و إذا امتنع حصول العدم امتنع حصول إمكان الوجود والعدم. و إن كان معدوماً فهو حال العدم لايقبل الوجود، فلايحصل إمكان العدم والوجود. و إذا استحال الخلوّ عن العدم والوجود وكان كلّ واحد منهما منافياً للإمكان كان القول بالإمكان محالاً.

ويمكن تقرير هذا السؤال من وجه آخر، وهو أنّ الممكن إمّا أن يكون

---

١) مضى في الرقم ١٣٣ وسيجيء في المواضع المتكررة من الكتاب.

٢) مضى الأول في الرقم ١٤١.

قد حضر معه سبب وجوده أو لم يحضر . وبالتقدير الأوّل يجب وبالتقدير الثاني يمتنع ، فيكون القول بالإمكان ممتنعاً .

أقول : القسمة في قوله : «المحكوم عليه بالإمكان إمّا أن يكون موجوداً أو معدوماً» ليست بحاصرة، لأنّ المفهوم منه أنّ المحكوم عليه بالإمكان إمّا أن يكون مع الوجود أو مع العدم؛ ويعوزه[1] قسم آخر، وهو أن لايكون مع أحدهما[2].

وأمّا قوله «فإن كان موجوداً فهو حال الوجود لايقبل العدم» يقال له : هذا مسلّم، أمّا في غير تلك الحال فلِمَ لايقبل العدم؟ !

وأيضاً إن كان معدوماً فهو حال العدم لايقبل الوجود، أمّا في غير تلك الحال لِمَ لايقبل الوجود؟ ! وليس حال الماهيّة إمّا حال الوجود أو حال العدم، لأنّ هذين الحالين عند اعتبار الماهيّة مع الغير، وأمّا عند اعتبارها لامع الغير يمكن أن يقبل أحدهما لا بعينه . وهذا الامتناع امتناع لاحق بشرط المحمول .

وفي التقرير [تر٤٩آ] الثاني الذي قال فيه : «إنّ الممكن إمّا أن يحضرمعه سبب وجوده أولم يحضر» أيضاً فيه خلل، لأن «لم يحضر» يحتمل أنّ «يحضر معه» لم يحضر سبب وجوده، أو لم يحضر لاسبب وجوده ولا لم يحضر سبب وجوده الذي هو سبب عدمه. فظهر أنّ الخلل في هذا الكلام كان بسبب أنّ القسمة لم تكن مستوفاة .

---

١) عاز الشيءُ فلانا، يعوزه : احتاج فلان إليه فلم يجده .

٢) المفهومات الذهنية يُنظر إليها من حيث هي مفهوم ولايعتبر معها الوجود الخارجي ولا عدمه .

(١٤٣) **قال** :

[الوجه الثالث من الوجوه التي يقال في امتناع الإمكان]

وثالثها وهو أنّ الشّيء لو كان ممكناً لكان إمكانه إمّا أن يكون وصفاً عدميّاً أو وجوديّاً.

والأوّل باطل ؛ لأنّه نقيض اللاإمكان الذي يصحّ حمله على المعدوم، والمحمول على المعدوم معدومٌ، فيكون اللاإمكان عدميّاً، فيكون الإمكان وجوديّاً، ضرورة كون أحد النّقيضين وجوديّاً . [ط٤٤آ] .

والثاني باطل؛ لأنّه لو كان ثبوتيّاً لزم المحال من وجهين:

أحدهما أنّه إذا كان ثبوتيّاً كان مساوياً لسائر الموجودات في أصل الثبوت ، ومخالفاً لها في خصوصيّة ماهيّته المسمّاة بالإمكان ، فيكون ثبوته زائداً على ماهيته ، فاتّصاف ماهيّته بوجوده إن كان واجباً لذاته كان الإمكان موجوداً واجباً لذاته وهو صفة الممكن . فالموصوف بالوجود موجود ، فالممكن موجود ، ووجوده شرط لقيام ذلك الإمكان به . وما كان شرطاً لوجود ما كان واجباً لذاته كان أولى بأن يكون واجباً لذاته ، فالممكن لذاته واجب لذاته - هذا خلف .

وأمّا إن كان اتّصاف ماهيّته بوجوده على سبيل الإمكان كان للإمكان إمكان آخر، ولزم أن يكون إمكان الإمكان زائداً عليه ، ولزم التسلسل .

أقول : أمّا قوله في إبطال كون الإمكان عدميّاً فممّا تبيّن حالُه[١].

١) ذكر أن المفاهيم لا يعتبر معها الوجود ولا العدم، فالإمكان ليس وجوديا ولا عدميا .

وقوله في الوجه الأوّل من إبطال كونه ثبوتيّاً : «أنّه لو كان ممكناً لكان اتّصاف ماهيّته بوجوده على سبيل الإمكان وكان للإمكان إمكان آخر ولزم التّسلسل» ليس بحقّ؛ لأنّ الإمكان أمرٌ عقليّ، فمهما اعتبر العقل للإمكان ماهيّة ووجوداً حصل فيه إمكان إمكان وانقطع عند انقطاع اعتباره .

وهاهنا نكتةٌ ينبغي أن تحقَّق : وهو أنّ كون الشّيء معقولاً - ينظر فيه العقل [تر٤٩ب] ويعتبر وجوده ولاوجوده - غير كونه آلة للعاقل لاينظر فيه حيث ينظر فيما هو آلة لتعقّله، بل إنّما ينظر به، مثلاً، العاقل يعقل السّماء بصورة في عقله ويكون معقوله السماء. ولاينظر حينئذ في الصورة التي بها يعقل السماء. ولايحكم عليها بحكم، بل يعقل أنّ المعقول بتلك الصّورة هو السّماء وهو جوهر؛ ثمّ إذا نظر في تلك الصّورة - أي يجعلها معقولاً منظوراً إليها، لا آلة في النظر إلى غيرها - وجدَها عرَضاً موجوداً في محلّ هو عقله ممكن الوجود .

وهكذا «الإمكان» هو كآلة للعاقل بها يعرف حال الممكن في أنّ وجوده كيف يعرض لماهيّته، ولاينظر في كون الإمكان موجوداً أو غير موجود، أو جوهراً أو عرضاً، أو واجباً أو ممكناً. ثمّ إن نظر في وجوده أو إمكانه أو وجوبه أو جوهريّته أو عرَضيّته لم يكن بذلك الاعتبار إمكاناً لشيء، بل كان عرضاً في محلّ هو العقل وممكناً [طو٤٤ب] في ذاته، ووجوده غير ماهيّته .

وإذا تقرّر هذا فالإمكان من حيث هو إمكان لايوصف بكونه موجوداً أو غير موجود، وممكناً أو غير ممكن. وإذا وصف بشيء من ذلك لايكون حينئذ إمكاناً، بل يكون له إمكان آخر. فليحقَّق هذا، حتّى ينكشف جليَّة اعتراضات هذا الفاضل على الإمكان وعلى أمثاله، وتزول الحيرة التي عرضت له وتعرض لمن تتبّع مقالته .

(١٤٤) **قال** :

[الوجه الثاني لبطلان كون إمكان الممكن وصفا ثبوتياً]

وثانيهما[١] أنّ المحدَث قبل وجوده ممكن الوجود لذاته ، فلو كان الإمكان صفة موجودة لكان الشيء حال عدمه موصوفاً بصفة موجودة ، وذلك محال .

أقول : قد مرّ أنّ الإمكان صفة للمتصوَّر المسند إلى الوجود الخارجي، والشّيء حال عدمه يكون متصوَّراً فيكون موصوفاً بالإمكان .

(١٤٥) **قال:**

[أجوبة الوجوه التي قيل في امتناع الإمكان]

لايقال: الجواب عن الإشكال الأوّل[٢] أنّ ذلك إنّما يتوّجه على من يقول: «الشيء حال وجوده ممكن الوجود أو حال عدمه ممكن العدم» فأمّا من يقول: «الشيء حال وجوده يمكن أن يصيرمعدوماً في الزمان الثاني» لايلزمه هذا الإشكال.

وعن الثاني[٣] : أنّه لايلزم من صدق [تر٥٠آ] قولنا: «الماهيّة بشرط كونها موجودة غير قابلة للعدم» صدق قولنا: «الماهيّة التي هي أحد أجزاء ذلك المجموع غير قابلة للعدم» .

---

١) مضى الأول في الرقم ١٤٣ .
٢) مضى في الرقم ١٤١ .
٣) مضى في الرقم ١٤٢ .

وعن الثالث[1]: أنّ الإمكان وصف ثابت في الذهن لاتحقّق له في الخارج، وعلى هذا التقدير لايلزم ما ذكرت.

(١٤٦) لأنا نجيب عن الأول[2] من وجهين:

[الجواب عن الأجوبة عن الوجوه[3] التي قيل في امتناع الإمكان]

أحدهما أن نقول: القول بالإمكان الاستقباليّ محالٌ، لأنّا إذا حكمنا على الموجود في الحال بأنّه يمكن أن يعدم في الاستقبال، فإمّا أن يقال: «إمكان العدم الاستقباليّ حاصل في الحال» أو يقال: «إنّه لايحصل إلا في الاستقبال».

والأوّل محال؛ لأنّ العدم في الاستقبال من حيث أنّه في الاستقبال موقوف على حصول الاستقبال، وحصول الاستقبال في الحال محال[4]، فحصول العدم الاستقبالي من حيث أنّه عدمٌ استقباليٌّ موقوف على حصول شرط محال، والموقوف على المحال محالٌ، فالعدم الاستقباليّ ممتنع الحصول في الحال. و إذا استحال ذلك - بل لايمكن حصوله إلا في الاستقبال - كان إمكان حصوله حاصلاً في الاستقبال، لا في الحال.

(١٤٧) فإن قلت: [طو٤٥آ] إنّه و إن كان هذا الشرط ممتنع الحصول في الحال، لكنّه غير ممتنع في الاستقبال، ونحن إنّما أثبتنا هذا الإمكان بالنسبة إلى الاستقبال.

---

١) مضى في الرقم ١٤٣.

٢) مضى في الرقم السابق.

٣) مضى هذه الوجوه في الأرقام ١٤١_١٤٣.

٤) طو: محال في الحال.

قلت: الامكان نسبةٌ ، والنسبة لاتوجد إلا بعد وجود المنتسبين[١] . فإذا استحال اجتماع هذين المنتسبين استحال تحقّق هذه النسبة .

وأمّا الثاني[٢] - وهو أن يقال: «إمكان العدم الاستقبالي لايحصل إلا عند حضور الاستقبال»[٣] كان ذلك حكماً بالإمكان على الشيء بالنسبة إلى زمانه[٤] الحاضر، لأنّ الاستقبال عند حضوره يصير حالاً. وحينئذ يعود أوّل الإشكال .

الثاني[٥] : و إن سلّمنا الإمكان الاستقبالي ، لكنّ الإشكال المذكور لايندفع ، لأنّ قولنا: «أنّه في الحال يمكن أن يصير معدوماً في الاستقبال» يقتضي إمكان صيرورة هويّته [محكوماً عليها بالعدم، فلو كانت هويّته][٦] عين الوجود لكان ذلك حكماً باتّصاف الوجود بالعدم، فيعود الإشكال المذكور .

أقول : تصوّر الاستقبال في الحال معقولٌ .

والماهيّة ـ لامن حيث هي موجودة أو غير موجودة ـ مسندة [تر٥٠ب] إلى الوجود الخارجيّ في الاستقبال أو إلى عدمه، ليست بمتعذّرة التعقّل، والإمكان الاستقباليّ هو الذي يلحق ذلك المتصوَّر عند ذلك الإسناد .

والنظر في أنّ إمكان العدم يحصل في الحال أو في الاستقبال ليس نظراً في الإمكان من حيث كونه إمكاناً، بل فيه من حيث أنّه صورة في العقل،

---

١) المحصل : الإمكان ماهيته نسبة إضافية والأُمور النسبية لايتحقق إلا بعد تحقق المنتسبين .

٢) أي الشق الثاني مما جاء في قول الشارح : والأوّل محال؛ لأنّ العدم في الاستقبال . . .

٣) بعض نسخ المحصل : + فهو محال أيضا إذ .

٤) طو : زمان .

٥) أي الثاني من الوجهين الذين كان أولهما : أحدهما أن نقول : القول بالإمكان الاستقباليّ محالٌ .

٦) تر : ساقط .

وهو حاصل في وقت التعقّل من حيث هي صورة عقليّة ومتعلق بالاستقبال من حيث هو إمكان، ولايلزم منه محال.

وأمّا «إنّ الإمكان نسبة إضافيّة لاتتحقّق إلا عند تحقّق المنتسبين» فقد ظهر أن منتسبيه حاصل في التصوّر، متعلّق بالاستقبال .

وأمّا قوله في الوجه الثاني لإبطال الإمكان الاستقبالي : «إنّ إمكان العدم الاستقبالي لايحصل إلا عند حضور الاستقبال» فباطلٌ، لأنّه لايتوقّف على حصول الاستقبال، بل يتوقّف على تصوّر الاستقبال .

وباقي كلامه معلوم الفساد بما مر.

(١٤٨) **قال** :

وعن السؤال الثاني[١] : إنّ شرط كون الشيء قابلاً للشيء كون القابل خالياً عمّا ينافي المقبول[٢] . فإذا كان وجود الماهيّة وعدمها ينافيان الإمكان والماهيّة لاتخلو عنهما، فالماهيّة يمتنع [طو٤٥ب] خلوّها عمّا ينافي الإمكان، فيمتنع اتّصافها بالإمكان .

أقول : الماهيّة لاتخلو عن الوجود أو العدم في الخارج، أمّا عند العقل فتخلو عن اعتبارهما، والإمكان صفة لها من حيث هي كذلك مسندة إلى الوجود أو إلى العدم .

١) مضى في الرقم ١٤٥ .

٢) طو : القبول .

(١٤٩) **قال** :

وعن السؤال الثالث[١] : إنّ حكم الذهن بالإمكان إمّا أن يكون مطابقاً للمحكوم عليه أو لايكون ، فإن لم يكن مطابقاً كان جهلاً، وكان حاصله أنّ الذهن حكَم بالإمكان على ما ليس في نفسه ممكناً .

وإن كان مطابقاً كان الشيء في نفسه ممكناً، فيعود الإشكال المذكور من أنّه ثبوتي أو عدميّ . ولأنّ إمكان الشيء وصف للشيء والذهن شيء آخر مغاير للشيء المحكوم عليه بالإمكان ، ووصف الشيء يستحيل قيامه بغير ذلك الشيء إلا أن يقال: المراد [تر٥١آ] من قولنا «إمكان الشيء أمر حاصل في الذهن» أنّ العلم بالإمكان حاصل في الذهن. وهذا حقّ ، لكنّه لايدفع السؤال ، لأنّ البحث واقع عن نفس الإمكان ، لاعن العلم بالإمكان .

أقول : قد مرّ أنّ المطابقة أين تعتبر وأين لاتعتبر، وتصوّر الإمكان ليس بحكم حتى يطابق فيه الوجود، وإن اعتبر فيه المطابقة فيجب أن يكون مطابقاً لما في العقل، لأنّه اعتبار عقلي كما مرّ، والإمكان من حيث هو قائم بالذهن ليس بإمكان من حيث هو متعلّق بمتصوّر لايعتبر حصوله في الذّهن ولاحصوله .

وهذا الخبط يعرض من عدم التمييز بين الاعتبارات العقليّة والأُمور الخارجيّة .

---

١) مضى في الرقم ١٤٥ .

(١٥٠) **قال** :

والجواب أنّ كون الماهيّات المتغيّرة ممكنة أمر ضروريّ . والتشكيك في الضروريّات لايستحقّ الجواب ، كما في شُبه السوفسطائيّة .

أقول : قد أنصف هاهنا في تشبيه هذه الشبهة بتلك الشُبه، إلا أنّه كان يجب أن يوردها هناك، فإنّ هذا الموضع موضع التحقيق، لا التشكيك .

(١٥١) **قال** :

مسألة (ب): الممكن لايوجد ولايعدم إلا بسبب منفصل[١] :

لأنّهما[٢] لمّا استويا بالنسبة إليه استحال الترجّح إلا لمنفصل[٣] .

فإن قيل: قولكم «لمّا استويا امتنع الترجّح[٤] إلا لمرجّح» إن ادّعيت أنّه بديهيّ فهو ممنوع، فإنّا لمّا عرضنا هذه القضيّة على العقل مع قولنا: «الواحد نصف الاثنين» [طو٤٦آ] وجدنا الثانية أظهر، والتفاوت يدلّ على تطرّق الاحتمال بوجه مّا إلى الأوّل ، ومع قيام احتمال النقيض لايبقى اليقين التامّ .

وإن ادّعيت أنّه برهانيّ فأين البرهان ؟

(١٥٢) سلّمنا صحّة ما ذكرته ، لكنّه معارَض بأُمور :

---

١) راجع المباحث المشرقية : ١/١٢٥.

٢) يعني الوجود والعدم .

٣) المحصل : استحال الترجيح من غير مرجح .

٤) المحصل : الترجيح .

أوّلها: لو افتقر الممكن إلى المؤثر لكانت مؤثّريّة المؤثّر في ذلك الأثر إمّا أن تكون وصفاً ثبوتيّاً، أو لاتكون ، والقسمان باطلان ، فالقول بالمؤثريّة باطل .

و إنّما قلنا: «أنّه يستحيل أن يكون وصفاً ثبوتيّاً» لأنّ ثبوته إمّا [تر٥١ب] في الذهن فقط ، أو فيه وفي الخارج:

والأوّل باطل ، لأن الذي وجد في الذهن ولايكون مطابقاً للخارج جهل ، كمن اعتقد «أنّ العالم قديم» مع أنّه لايكون في نفسه كذلك ، فلو كان حكم الذهن بالمؤثريّة غير مطابق للخارج كان ذلك الحكم جهلاً، فلايكون الشيء في نفسه مؤثّراً .

ولأنّ كون الشيء مؤثّراً في غيره صفة لذلك الشيء ، فكانت حاصلة قبل الأذهان ، و صفة الشيء يستحيل قيامها بغيره ، إلا أن يقال: «الموجود في الذهن هو العلم بالمؤثريّة» لكن ذلك لايفيد ، كما تقدّم.

(١٥٣) أمّا الثاني - وهو أن يكون له ثبوت في الخارج - فهو إمّا أن يكون نفس المؤثّر والأثر، أو أمراً مغايراً لهما .

والأوّل باطل ؛ لأنّا قد نعلم ذات المؤثّر وذات الأثر، مع الشكّ في كون ذلك المؤثّر مؤثّراً في ذلك الأثر، كما إذا علمنا العالَم وعلمنا قدرة اللّه تعالى ، ولكن لانعلم أنّ المؤثّر فيه قدرة اللّه تعالى إلا ببرهان منفصل على نفي الواسطة ، والمعلوم مغاير[١] للمجهول. فإذن مؤثّرية قدرة اللّه تعالى في العالم ليست نفس قدرته .

---

١) طو، تر : غير مغاير .

ولأنّ مؤثّرية القدرة في الأثر نسبة بينهما، والنسبة بين الشيئين متوقّفة على وجودهما، والمتوقّفُ على الشيء مغايرٌ له .

(١٥٤) وأمّا إن كانت الموثّرية أمراً زائداً، فهو إمّا أن يكون من العوارض العارضة لذات المؤثّر، و إمّا أن لايكون كذلك ، بل يكون موجوداً قائماً بنفسه ، لأنّ كونه عارضاً لشيء آخر غير معقول .

فإن كان الأوّل كان ممكناً لذاته مفتقراً إلى المؤثّر. فمؤثّرية المؤثّر فيه زائدة عليه ولزم التسلسل ، وهو محال .

وبتقدير تسليمه فالمحال لازم من وجه آخر؛ لأنّ التسلسل إنّما يُعقل لو فرضنا اُموراً متتالية إلى غير النهاية ، وذلك [طو٤٦ب] يستدعي كون كلّ واحد متلوّاً بصاحبه . و إنّما يكون متلوّاً بصاحبه لو لم يكن بينه وبين متلوّه غيره ، لكن ذلك محال؛ لأنّ تأثير المتلوّ في التالي [تر٥٢آ] متوسّط بينهما، وقد كان لامتوسط - هذا خلف .

(١٥٥) وإن كانت المؤثّريّة جوهراً قائماً بذاته فهو محال؛ لأنّ مؤثّريّة الشيء في الأثر نسبة بين المؤثّر والأثر والنسبة بين الشيئين لانعقل أن يكون جوهراً قائماً بالنفس[١] . ثمّ على تقدير التسليم، فالمؤثّر في وجود هذا الممكن هذا الجوهر أو ذاك أو هما، وعلى التقديرات تكون مؤثريّة الذات المؤثّرة في وجود الممكن زائدة عليه ، ولزم التسلسل .

و إنّما قلنا: «أنّه لايجوز أن تكون المؤثّريّة صفة عدميّة» لأنها نقيض اللامؤثّريّة

١) المحصل : بنفسه .

التي يصحّ حملها على العدم، والمحمول على العدم عدمٌ، ونقيض العدم ثبوت، فالمؤثّريّة أمر ثبوتيّ.

ولأنّ الشيء الذي لم يكن مؤثرا فصار مؤثّراً، فالمؤثّريّة حصلت بعد أن لم تكن، فهي صفة وجوديّة، و إلا فليجوز- فيما إذا صارت الذات عالمة بعد أن لم تكن- أن لايكون العلم أمراً وجوديّاً، وذلك نهاية الجهالة.

فظهر بما ذكرنا فساد كون المؤثّرية صفة ثبونيّة وكونها صفة عدميّة، فإذن القول بالمؤثريّة باطل.

(١٥٦) وثانيها[١]: أنّ المؤثّر إمّا أن يؤثّر في الأثر حال وجود الأثر، أو حال عدمه.

والأوّل باطلٌ؛ لاستحالة إيجاد الموجود. والثّاني باطلٌ؛ لأنّ حال العدم لاأثر، فلاتأثير. لأنّ التأثير إن كان عين حصول الأثر عن المؤثّر فحيث لا أثر فلاتأثير، و إن كان مغايراً فالكلام فيه كالكلام في الأوّل.

(١٥٧) وثالثها[٢]: أنّ المؤثر إمّا أن يكون تأثيره في الماهيّة أو في الوجود، أو في اتّصاف الماهيّة بالوجود.

والأوّل محالٌ، لأنّ كلّ ما بالغير يلزم عدمه عند عدم ذلك الغير. فلوكان كون السواد سواداً بالغير، لزم أن لايكون السواد سواداً عند عدم ذلك الغير. وهذا محال؛ لأنّ السواد يستحيل أن يصير غير سواد.

---

١) المعارضة الثانية لقول القائل: ترجّح وجود الممكن أو عدمه محتاج إلى سبب منفصل، وقد مضى الأولى في الرقم ١٤٩.

٢) المعارضة الثالثة.

لايقال: «نحن لانقول: السواد مع كونه سواداً يصير موصوفاً بأنّه ليس بسواد» بل نقول: «يفنى السواد ولايبقى» لأنّا نقول: إذا قلنا: «يفنى السواد» فهذه قضيّة ، ولكلّ قضيّة موضوع ومحمول [تر٥٢ب] لامحالة . والموضوع لابدّ من تقرّره حال الحكم [طو٤٧آ] بحصول ذلك المحمول له أو سلبه عنه . فإذا قلنا: «السواد فنى» فالموضوع هو السواد ، فلابدّ وأن يكون السواد متقرراً حال ذلك الفناء . وإن كان الفاني هو السواد أيضاً لزم أن لايكون السواد متقرّراً في هذه الحالة ، فيلزم عند صدق قولنا «السواد معدوم» كون السواد متقرّراً وغير متقرر، وذلك محال .

(١٥٨) وأمّا [الثاني] إن قيل: المؤثّر أثر في الوجود، فذلك محال، وإلا لزم أن لايبقى الوجود وجوداً عند فرض عدم ذلك التأثير ، وهو محالٌ على ما مرّ .

وأمّا الثالث، وهو أن يقال: «ذلك المؤثّر أثر في موصوفيّة الماهيّة بالوجود» فنقول: أولا لايجوز أن تكون موصوفيّة الماهيّة بالوجود أمراً وجوديّاً، لأنها بتقدير أن تكون أمراً وجوديّاً لم تكن جوهراً قائماً بذاته ، بل تكون صفة للماهيّة ، فتكون موصوفيّة الماهيّة بها زائدة عليه[١] ، ولزم التسلسل . وإذا لم تكن الموصوفيّة أمراً ثبوتيّاً استحال جعلها أثراً لمؤثّر .

ثمّ بتقدير أن تكون أمراً ثبوتيّاً، استحال إسنادها إلى المؤثّر، لأنّ المؤثّر إمّا أن يؤثّر في ماهيّته أو وجوده ، ويعود التقسيم المقدّم. وإذا ثبت أنّه لايجوز إسناد الماهيّة والوجود وانتساب أحدهما إلى الآخر إلى المؤثّر كانت الماهيّة الموصوفة بالوجود غنيّة عن المؤثّر، فثبت أنّ القول بالتأثير باطل .

---

١) المحصل ن : عليها .

(١٥٩) ورابعها[١] أنّه لو افتقر ترجّح أحد طرفي الممكن على الآخر إلى المرجّح لافتقر رجحان العدم على الوجود إلى المرجّح ، لكن ذلك محال؛ لأنّ المرجّح مؤثّر في الترجيح ، والمؤثّر لابدّ له من أثر، والعدم نفيٌ محض، فيستحيل إسناده إلى المؤثّر.

فإن قلت: علّةُ العدم عدمُ العلّة .

قلت: هذا خطأ، لأنّ العلّية مناقضة للاعلّية التي هي عدم، والعلّية ثبوتيّة ، فالموصوف بها ثابت ، و إلا فالنفي المحض موصوف بالصفة [تر٥٣آ] الموجودة ، وهو محال؛ ولأنّ العدم لاتميّز فيه ولاتعدّد ولاهويّة ، فيستحيل جعل بعضه علّة والبعض معلولاً .

والجواب: أنّ تلك القضيّة بديهيّة ، والتّفاوت بينها وبين سائر البديهيّات في العقل محال . و إن حاولنا البرهان قلنا: الممكن ما لم يجب لم يوجَد ، وذلك الوجوب لمّا حصل بعد أن لم يكن كان وصفاً وجودياً فيستدعي موصوفاً موجوداً، وليس هو [طو٤٧ب] ذلك الممكن ، لأنّه قبل وجوده معدوم، فلابدّ من شيء آخر يفرض[٢] له ذلك الوجوب بالنسبة إلى ذلك الممكن ، وذلك هو المؤثّر.

[الجواب عن معارضات قاعدة احتياج الممكن في الوجود والعدم إلى المرجّح]

(١٦٠) أمّا المعارضة الأولى فمدفوعة ، لأنّ ذلك التقسيم قد يتوجّه فيمايعلم وجوده بالضّرورة ، كما إذا قيل: «لو كنت أنا موجوداً في هذه السّاعة لكان كوني فيها إمّا أن يكون عدميّاً - وهو محال؛ لأنّه نقيض اللاكون فيها وهو عدميّ ونقيض العدم

---

١) أي المعارضة الرابعة لقول القائل ترجح وجود الممكن أو عدمه بسبب منفصل .

٢) المحصل : يعرض .

ثبوت - أو يكون ثبوتيّاً وهو إمّا عين الذات فيلزم أن لاتبقى الذات عند ما لايبقى حصوله في تلك الساعة ، أو زائداً عليه ، فيكون ذلك الزائد حاصلاً في تلك الساعة ولزم التسلسل ، ولمّا كان حصوله في هذه الساعة يفضي إلى هذه الأقسام الباطلة وجب أن لايكون له حصول في هذه الساعة». فظهر أنّ هذا التقسيم مبطل للبديهيّات .

أمّا المعارضة الثانية فهي كذلك أيضاً، لأنّ الإحداث و إن كان في محلّ البحث لكن لانزاع في الحدوث ، والتقسيم الذي ذكرتموه يدفعه ، لأنّه يقال:

إن حدث هذا الصّوت مثلاً، فإمّا أن يكون حدوثه حال وجوده أو حال عدمه ، فإن حدث حالَ وجوده فقد وُجد الموجود ، و إن حدث حالَ عدمه فقد وجد عند عدمه .

فظهر أنّ هذا التقسيم مبطل للضروريّات .

(١٦١) وأمّا المعارضة الثالثة: فهي أيضاً كذلك ، لأنّه يقال: إن حدث هذا الصوت لكان الحادث إمّا الماهيّة أو الوجود أو موصوفيّة الماهيّة بالوجود ، فإن كان الأوّل فقد انقلب ما ليس بصوت صوتاً. و إن كان الثاني فقد انقلب ما ليس بوجود وجوداً [تر٥٣ب] وكذا الثالث . فظهر أنّ هذا التقسيم مبطل للبديهيّات .

وهاهنا اشكال، وهو أنّ للقادحين في البديهيّات أن يقولوا: لمّا عجزتم عن القدح في مقدّمات هذا التقسيم، مع أنّكم علمتم أنّ نتيجته باطلة ، لزم منه تطرّق القدح إلى البديهيّات .

وأمّا المعارضة الرابعة: فمدفوعة ، لأنّ العدم نفي محض ، فيستحيل وصفه بالرجحان ، فلايفتقر إلى مرجّح .

أقول : قوله : «التفاوت بين قولنا : «ترجّح أحد المتساويين يكون لمرجّح» وبين قولنا : «الواحد نصف الاثنين» يدلّ على تطرّق الاحتمال إلى الأوّل، [طو٤٨آ] فلايكون يقيناً تامّاً» ليس بصحيح، لأنّ التفاوت يمكن أن يكون بسبب التّفاوت في تصوّر المحكوم عليه والمحكوم به دون الحكم. أمّا في الحكم نفسه فلاتفاوت، كما ذكر هو[1] أيضاً في الجواب .

وأمّا إقامة برهانه[2] على ذلك الحكم الضروريّ فليس بشيء، لأنّ وجوب الممكن المقتضي لوجود الموصوف به لايمكن أن يكون قائماً بمؤثّره، لأنّه وصف للممكن، ووصف الشيء يستحيل أن يقوم بغيره، والقائم بالمؤثّر ـ إن كان ولابدّ منه ـ فهو الإيجاب لا الوجوب .

والحقّ أنّ ذلك الوجوب أمر عقليّ كسائر الصفات، ويكون قائماً بالمتصوَّر من الممكن عند الحكم بحدوثه .

وأقول من رأس : إنّ البرهان الذي أقامه مبنيّ على حكم هو قوله : «الممكنُ ما لم يجبْ لم يوجَد» وهذه القضيّة لايصحّ الحكم فيها إلا إذا عُلم أنّ كلّ مسبّب فله سببٌ، وفي قولنا : «ترجّح أحد المتساويين يحتاج إلى مرجّح» هذا المعنى بعينه موجود، ولكن بعبارة أُخرى. فإذن البرهان الذي

---

١) تر : ـ هو .

٢) تر : وأما قوله إقامة برهانه . مج٤ : وأما إقامة البرهان

أقامه مبنيّ على ما يتضمّنه الحكم البديهيّ المذكور الذي عدَل عنه إلى ذلك البرهان، وقد وضح من ذلك أنّ ذلك البرهان فُضلةٌ غير محتاج إليه .

أمَّا المعارَضة الأُولى فالمؤثّريّة المذكورة فيها أمر إضافيّ يثبت في العقل عند تعقّل صدور الأثر عن المؤثّر، فإنَّ تعقّل ذلك يقتضي ثبوت أمر في العقل هو المؤثّرية كما في سائر الإضافات. وعدم مطابقته للخارج لايقتضي كونه جهلاً، فإنّ ذلك [تر٥٤آ] إنما يكون جهلاً إذا حكم بثبوته في الخارج ولم يثبت في الخارج .

واعتقاد كون العالم قديماً مع كونه ليس بقديم -الذي تمثّل به في الجهل - يدلّ على ماذكرنا، لا على ما أورده في مثاله. وعدم مطابقته لايقتضي أيضاً أن لايكون شيء مؤثّراً أصلاً -كما قال - بل إذا حُكم بثبوته في العقل فقط، فمطابقتُه ثبوتُه في العقل دون الخارج .

وقوله : «المؤثّريَّة صفة قبل الأذهان، وصفة الشيء يستحيل قيامها بغيره» فجوابه أنّ كون الشيء بحيث «لو عقله عاقلٌ حصل في عقله إضافةٌ لذلك الشيء إلى غيره» هو الحاصل قبل الأذهان، لا الذي يحصل في العقل، فإنّ ذلك يستحيل أن يحصل قبل وجود العقل .

وأمّا قوله : «إلا أن يقال[١] : الموجود في الذهن هو العلم بالمؤثّريَّة، [لكن ذلك لايفيد][٢] لما تقدم»[طو٤٨ب] فجوابه الصحيح[٣] : أنّ المؤثّريَّة غير العلم بالمؤثّريَّة، مع كونهما ثابتين في العقل، لاما أحال عليه فيما تقدّم[٤] .

---

١) طو، تر، مج٢ : لايقال . (التصحيح من مج ٢ وما مضى من المتن في نسختي طو وتر) .

٢) طو، تر، مج٢ : ساقط .

٣) تر :ـ الصحيح .

٤) طو :بما تقدم .

والقول في باقي كلامه في فساد كون المؤثّريَّة ثبوتيّة، ظاهر ممّا ذكرناه .

وأمّا حجّته على «أنّ المؤثّريّة ثابتة لأنها نقيض اللامؤثّريَّة» فقد مرّ بيان فسادها .

واستدلاله بتجدّد المؤثّريَّة على كونها ثبوتيّة، لايقتضي كونها ثبوتيّة إلا في العقل، كما في سائر الإضافيات .

وقوله في الجواب «إنّ مثل هذه التقسيمات مبطل للبديهيّات، كما إذا قيل : كوني في هذه الساعة إمّا أن يكون ثابتاً أولايكون»ـ إلى آخر كلامه ـ ليس كما قاله؛ لأنّ الكون في الزمان أمرٌ عقليٌّ يعرض للمتكوَّن، مشروط بوجود الزمان المتعلّق به، ويفنى كون المتكوّن بحيث يصلح أن يعرض له ذلك عند فناء الزمان ولايتسلسل، ولايلزم منه[١] مايبطل البديهيّات .

وأمّا في المعارضة الثانية : قسمة التأثير بأنّه «يحصل إمّا في حال وجود الأثر أو في حال عدمه وهما باطلان» فليس كذلك، لأنّه إن أراد بحال وجود الأثر زمان وجوده، فليس بمستحيل أن يؤثّر المؤثّر في الأثر في زمان وجود الأثر، لأنّ العلّة مع معلولها تكون بهذه الصفة. وإن أراد به مقارنة المؤثّر للأثر الذاتيَّة فذلك مستحيل، وإنما يؤثّر فيه لا من حيث هو موجود ولا من حيث هو معدوم.

وبعض المتكلّمين [تر٥٤ب] يقولون[٢] : المؤثّر يؤثّر حال حدوث الأثر[٣]، فإنها ليست بحال الوجود ولا بحال العدم.

---

١) تر : ـ منه .

٢) تر : ـ يقولون .

٣) إشارة ظاهرا إلى من يعتقد من المتكلمين بأن المعلول يحتاج إلى العلة في حدوثه لا في بقائه .

وقوله في الجواب «إنّ هذه القسمة مبطلة للضروريّات» باطلٌ ودالّ على تحيّره في أمثال هذه المواضع، وقد يمكن أن يقال فيه ما يقول المتأخِّرون من المتكلّمين الذين لايقولون بمقارنة العلّة والمعلول في الزمان، فإنّهم يقولون الصوت الذي يوجد في الآن الثاني يصدر من موجده في الآن الذي قبله، فيكون التأثير سابقاً على الأثر بآنٍ ويقع بالقياس إلى ما يحصل بعده، سواء كان الأثر موجوداً في ذلك الآن بتأثير آخر أو معدوماً، ويكون الأثر في آن التأثير غير موجود، وفي الآن الذي يصير موجوداً لايكون مقارناً للعدم.

وأمّا في المعارضة الثالثة فقوله: «تأثير المؤثّر إمّا في الماهيّة، أو في الوجود، أو في اتّصاف الماهيّة بالوجود» يجاب عنه بأنّه في [طو٤٩آ] الماهيّة.

قوله «ذلك محال، لأنّ كون السواد سواداً بالغير يوجب أن لايكون السواد سواداً عند عدم الغير» جوابه أنّه إذا فرض السواد وجب سواديّته بسبب الفرض وجوباً لاحقاً مترتّباً على الفرض، ومع ذلك الوجوب يمتنع تأثير المؤثّر فيه، فإنّه يكون إيجاداً لما فُرض موجوداً.

أمّا قبل فرضه سواداً فيمكن أن يوجِد المؤثّر السّواد على سبيل الوجوب، ويكون ذلك الوجوب سابقاً على وجوده، وقد ورد الفرق بين الوجوبين في المنطق.

وهذه مغالطة من جهة اللفظ المشترك، لأنّ «الوجوب» يدلّ على المعنيين بالشركة اللفظيّة[1].

وأيضا إذا قلنا: «فنى السّواد» معناه أنّ السواد الحاصل في زمان ليس بحاصل في زمان بعده، ويكون حمل غير الحاصل على المتصوَّر منه، لا على

---

١) أي الوجوب السابق والوجوب اللاحق.

الموجود[١] الخارجي، فإنّ الوضع والحمل يكونان في العقول، ولايكونان في الخارج أصلاً .

وهكذا القول في حصول الوجود من موجِده .

وإن قيل : تأثير المؤثّر في جعل الماهيّة موصوفاً بالوجود ـ كما هو رأى القائلين بأنّ المعدوم شيء ـ لم يتعلق ذلك بموصوفيّة الماهيّة[٢] بالوجود، لأنّ ذلك أمر إضافيّ يحصل بعد اتّصافها به. والمراد من تأثير المؤثّر هو ضمّ الماهيّة إلى الوجود. ولايلزم من ذلك [تر٥٥آ] ماذكره من المحال .

وظهر من قوله في الجواب عن هذه المعارضة خبطه وتحيّره وقدحه بسبب ذلك تارة في النظريّات وتارة في البديهيّات .

وأمّا في المعارضة الرابعة فقوله «افتقار العدم إلى مرجّح محال، لأنّ العدم نفي محض» ليس بشيء، لأنّ عدم الممكن المتساوي الطرفين ليس نفياً محضاً، وتساوي طرفي وجوده وعدمه لايكون إلا في العقل، فالمرجّح[٣] لايكون إلا عقليّاً. وعدم العلّة ليس بنفي محض، وهو يكفي في الترجيح العقليّ.

ولكونه ممتازاً عن عدم المعلول في العقل يجوز أن يعلّل هذا العدم بذلك العدم في العقل .

وقوله «العلّية مناقضة للاعلّية»ـ إلى آخره ـ فقد مرّ وجه الغلط فيه. وجوابه عن هذه المعارضة ليس بجواب عنها، إنما هو تأكيد للمعارضة .

---

١) طو : الوجود .

٢) طو : لايتعلق ذلك لموصوفية الماهية . مج٤ : لم يتعلق ذلك لموصوفية الماهية .

٣) طو (أضيف في الهامش بلا علامة) : لطرف الوجود يكون موجودا في الخارج، ولها في طرف العدم .

(١٦٢) **قال** :

مسألة: الممكن لذاته لايجوز أن يكون أحد الطرفين به أولى[١]

لأنّه مع [طو٤٩ب] تلك الأولويّة[٢] إمّا أن يمكن طريان[٣] الطرف الآخر أو لايمكن، فإن أمكن: فإمّا أن يكون طريانه لسبب أو لا لسبب، فإن كان لسبب لم تكن تلك الأولويّة[٤] كافية في بقاء الطّرف الرّاجح، بل لابدّ معها من عدم سبب الطّرف المرجوح .

وإن كان لا لسبب: فقد وقع الممكن المرجوح لا لعلّة ، وهذا محالٌ؛ لأنّ المتساوي[٥] أقوى من المرجوح ، فلمّا امتنع الوقوع حال التساوي فبأن يمتنع حال المرجوحيّة كان أولى .

وإن لم يكن طريان المرجوح كان الراجح واجباً والمرجوح ممتنعاً.

أقول : ما ذكره يقتضي نفي الأولويّة مطلقاً، ولقائل أن يقول : طرف الأولى يكون أكثر وقوعاً أو أشدّ عند الوقوع أو أقلّ شرطاً للوقوع، وأنت ما أبطلت ذلك .

---

١) نو : احد طرفيه به أولى من الآخر .
٢) تر : الاولية .
٣) طو : طرفان . . . . طرفانه (محرف) .
٤) تر : الاول .
٥) المحصل : لأن أحد المتساوي .

وقد قيل في رجحان العدم في الموجودات[١] الغير القارّة -كالصوت والحركة - : «إنّ العدم لو لم يكن أولى بها لجاز عليها البقاء». وأُجيب عنه بأنّ كلامنا في الممكن لذاته، لا في الممتنع بغيره، وبقاء الغير القارّة ممتنع لغيره.

(١٦٣) **قال** :

مسألة: رجحان الممكن لذاته مسبوق بوجوب وملحوق بوجوب

أمّا السابق: فلأنّه ما لم يترجّح صدوره عن المؤثّر [تر٥٥ب] على لا صدوره عنه لم يوجد، وقد دللنا على أنّ الرجحان لا يحصل إلا مع الوجوب .

وأمّا اللاحق: فلأنّ وجوده ينافي عدمه ، فكان منافياً لإمكان عدمه ، فكان مستلزماً للوجوب .

واعلم أنّ شيئاً من الممكنات لا ينفكّ عن هذين الوجوبين ، لكنّهما خارجان ، لا داخلان[٢] .

أقول : قد مرّ تقرير هذين الوجوبين والفرق بينهما فيما مضى، ولمّا كان الممكن لذاته لا ينفكّ عن الوجود أو عن العدم، فهو لا ينفكّ في كلّ واحد من حالتيه عن هذين الوجوبين لوجوده أو لعدمه، وهو لا يقتضي شيئاً منهما كما لا يقتضي أحد الطّرفين لذاته، وهذا معنى قوله «لكنّهما خارجان لا داخلان».

---

١) تر : ـ الموجودات .

٢) أي الوجوبان ليسا داخلان في ذاته .

(١٦٤) **قال** :

مسألة: علة الحاجة إلى المؤثّر الإمكان – لما سبق – لا الحدوث

لأنّ الحدوث كيفيّة في وجود[١] الحادث ، فيكون متأخّراً عنه ، والوجود متأخّر عن تأثير القادر فيه ، المتأخِّر عن احتياج الممكن إليه ، المتأخِّر عن علّة احتياجه إليه ، فلو كانت العلّة هي الحدوث لزم تأخُّر الشيء عن نفسه بمراتب .

احتجّوا بأنّ علّة الحاجة لو كانت هي الإمكان لزم احتياج [طو٥٠آ] العدم الممكن إلى المؤثّر. وهو محال ؛ لأنّ التأثير يستدعي حصول الأثر، والعدم نفي محض ، فلايكون أثراً .

جوابه ما قيل: إنّ علّة العدم عدم العلّة[٢] .

أقول : الحدوث هو كون الوجود مسبوقاً بالعدم، فهو صفة للوجود الموصوف به، والصّفة متأخّرة بالطبع عن موصوفها، والوجود الموصوف به متأخّر عن تأثير موجده بالذات ـ تأخُّر المعلول عن العلّة ـ وتأثير الموجِد متأخّر عن احتياج الأثر إليه في الوجود ـ تأخُّراً بالطبع ـ واحتياج الأثر متأخّر عن علّته بالذات، وجميعها أربعة تأخُّرات، اثنان بالطبع واثنان بالذات، وذلك يقتضي امتناع كون الحدوث علّة للاحتياج .

وقدقالوا في معارضته :«الإمكانُ صفة للممكن، فهومتأخّرعنه، والممكن متأخّر عن تأثير المؤثّر فيه، والتأثير متأخّر عن الاحتياج، المتأخّر عن علّته».

---

١) المحصل ن : لوجود .

٢) المحصل : + وفيه ما فيه .

وهي [تر٥٦آ] فاسدة؛ لأنّ الممكن الموصوف بالإمكان ليس بمتأخّر عن تأثير المؤثّر، إنما يتأخَّر عنه وجوده أو عدمه، المتأخّران عن ذاته اللذين بسببهما احتاج إلى مؤثّر، ثمّ إلى علّة الاحتياج .

والقائلون بكون الإمكان علّة الحاجة هم الفلاسفة والمتأخِّرون من المتكلّمين.

والقائلون بكون الحدوث علّة لها هم الأقدمون منهم.

وقولهم «لو كان الإمكان علّة الحاجة لزم [١] احتياج العدم إلى المؤثر، وهومحال» ليس بشيء، لأنّ عدم المعلول ليس نفياً صِرفاً، ولا مانع من أن يكون معلولاً لعدم العلّة، كما مرّ القول فيه، وقد تبيّن أنّ ذلك غير مشتمل على فساد .

(١٦٥) **قال** :

مسألة: الممكن حال بقائه لايستغني عن المؤثّر

لأنّ الحاجة للإمكان [٢] ، و الإمكان ضروريّ اللزوم لماهيّة الممكن ، فهي أبداً محتاجة .

لايقال: إنّه حال البقاء صار أولى بالوجود [٣] .

لأنّا نقول: هذه الأولويّة المغنية عن المرجّح إن كانت حاصلة حالة الحدوث

---

١) طو : أمر (بدلا من : لزم) محرف .

٢) المحصل : لأن علة الحاجة الإمكان .

٣) بعض نسخ المحصل : + وتلك الأولويّة مانعة من احتياجه إلى المؤثّر .

وجب الاستغناء عن المؤثّر حال الحدوث ، و إن لم تكن حاصلة حال الحدوث فهو أمر حدَثَ حالَ البقاء ، ولولاه لما حصل الاستمرار ، فالشيء حال استمراره مفتقرٌ إلى المرجّح .

احتجّوا بـ«أنّ المؤثّر حالَ بقاء الأثر إمّا أن يكون له فيه تأثيرٌ أو لايكون.

فإن كان له فيه تأثيرٌ: فذلك التأثير إن كان الوجود[1] الذي كان حاصلاً، فهو محال - لأنّ تحصيل الحاصل[طو٥٠ب] محال –

و إن كان أمراً جديداً كان المؤثّر مؤثّراً في الجديد ، لا في الباقي .

و إن لم يكن له فيه تأثير أصلاً، استحال أن يكون له فيه أثر» .

والجواب: لانعني بالتأثير تحصيل أمر جديد ، بل بقاء الأثر لبقاء المؤثِّر .

أقول : القول «بأنّ الممكن حال بقائه محتاج إلى المؤثّر» هو قول الحكماء والمتأخِّرين من المتكلّمين، وبعض منهم يفرِّقون بين الموجِد وبين المبقي .

والاعتراض بـ«أنّ المؤثّر حال البقاء إمّا أن يكون له في الأثر تأثير أم لا» يشتمل على غلط؛ فإنّ المؤثّر في البقاء لايكون له أثر البقاء حال البقاء، [تر٥٦ب] وتحصيل الحاصل إنما لزم منه . والحقُّ أنّ المؤثّر يفيد البقاء بعد الإحداث .

وقوله «و إن كان أمراً جديداً كان المؤثّر مؤثّراً في الجديد، لافي الباقي» جوابه : نعم، تأثيره بعد الإحداث في أمر جديد هو البقاء، فإنّه غير الإحداث، فهو مؤثّر في أمر جديد صار به باقياً، لا في الذي كان باقياً.

---

١) المحصل :فذلك الأثر إما الوجود .

وقوله في الجواب «لانعني بالتأثير تحصيل أمر جديد، بل بقاء الأثر لبقاء المؤثّر» ليس بشيء؛ لأنّ البقاء المستفاد من المؤثّر أمر جديد، لولاه لكان الأثر ممّا لايبقى .

(١٦٦) **قال** :

تقسيم الموجودات على رأي المتكلّمين

الموجود إمّا أن يكون قديماً أو محدَثاً، أمّا القديم فهوالذي لا أوّل لوجوده ، وهو الله سبحانه ، والمحدَث ما لوجوده أوّل ، وهو ما عداه .

قالت الفلاسفة[١] : مفهوم قولنا «كان الله موجوداً في الأزل» إمّا أن يكون عدميّاً أو وجوديّاً: والأوّل باطل – و إلا لكان قولنا «ما كان موجوداً في الأزل» ثبوتيّاً، فيكون المعدوم موصوفاً بالوصف الوجوديّ ، وهو محال - فثبت أنّ ذلك المفهوم وجوديّ .

وهو إمّا أن يكون عين ذات الله تعالى أو غيره . والأوّل باطل؛ لأنّ كونه في الأزل غير حاصل الآن ؛ و إلا لكان الآن هو الأزل ، فكلّ ما وجد في الآن وجد في الأزل - هذا خلف - لكن ذاته حاصلة الآن ، فكونه في الأزل أمر زائد على ذاته ، وذلك الأمر كان موجوداً في الأزل ، فقد كان في الأزل مع الله غيره .

ثمّ ذلك الغير هو الذي يلحقه معنى «كان» و«يكون» لذاته ، وهو الزّمان ، فالزّمان موجود في الأزل .

---

١) هذه الشبهة لم أجدها في الكتب الفلسفية وكما يقول الشارح اخترعها الماتن عن الفلاسفة .

(١٦٧) قال المتكلّمون: معنى كون الله تعالى [طو٥١آ] قديماً أنّا لو قدّرنا أزمنة لانهاية لها[١] لكان الله تعالى موجوداً معها بأسرها.

ومما يقرّر ذلك أنّه لو اعتبر الزمان في ماهيّة الحدوث والقِدم، لكان ذلك الزمان إمّا أن يكون قديماً أو حادثاً: فإن كان قديماً – مع أنّه ليس له زمان [تر٥٧آ] آخر – فقد صار القدم معقولاً من غير اعتبار الزمان، وإذا عقل ذلك في موضع فليعقل ذلك في كلّ موضع، وإن كان حادثاً لم يعتبر في حدوثه زمان آخر، لاستحالة أن يكون للزمان زمانٌ آخر، وإذا عقل الحدوث في نفس الزمان من غير اعتبار زمان آخر فليعقل مثله في سائر المواضع.

أقول: صفات الله تعالى – عند من يقول بكونها زائدة على ذاته – ليست بمحدثة، ولذلك كان من الصّواب أن يقول: «وهو الله وصفاته» وفي المحدَث يقول: «وهو ما عداه وعدا صفاته».

والشبهة التي أوردها للفلاسفة اخترعها هو لأجلهم، وليست بشيء، فإنّه قال: «كان الله موجوداً في الأزل» صفة ثبوتيّة، لأنّه نقيض «ما كان كذلك» ولو كان النقيض ثبوتيّاً لكان المعدوم موصوفاً بصفة ثبوتيّة.

أقول: قد مرّ ما في هذه الطريقة من الغلط.

وأيضاً نقيض «كان الله موجوداً في الأزل»: «ما كان الله موجوداً في الأزل» وهي قضيّة، ولايكون شيء من المعدومات موصوفاً بهذه القضيّة. وإن جعل بإزائه «ما كان معدوم مّا موجوداً في الأزل» حتّى يصير ذلك

١) المحصل ن: لا أول لها. ن: لانهاية ولا أول.

المعدوم موصوفاً بأنّه[١] لم يكن في الأزل، لمتكن هذه القضيّة نقيضاً للأُولى، لتخالف موضوعيهما .

وإن أراد بذلك «أنّ الكون واللاكون متناقضان، والكون محمول على الله، واللاكون محمول على المعدوم، فيكون الكون وجوديّاً» كان إيراد قضيّتين، بدل مفردين حشواً؛ والكلام على مثل هذه المناقضة وفسادها ممّا ذكرناه مراراً .

وللفلاسفة شُبه غير هذه في قِدم الزمان سيأتي ذكرها والجواب عنها .

وقوله : «قال المتكلّمون : معنى «كون الله قديماً» أنّا لو قدّرنا أزمنة لانهاية لها لكان الله معها» كلام لم يرتضه[٢] كلّ المتكلّمين، فإنّ كون الشيء مع الشّيء لايتحقّق إلا فيما كان [طو٥١ب] في زمان أو تقدير زمان، والمحقّقون منهم يقولون : «معناه أنّه غير مسبوق بغيره» .

لايقال : «إنّ السبق أيضاً لايتحقّق إلا بتقدير زمان». لأنّهم يقولون : «سلب السبق منه لايقتضي كونه [تر٥٧ب] زمانيّاً» .

(١٦٨) **قال** :

خواص القديم والمحدَث

مسألة: اتّفق المتكلّمون على أنّ القديم يستحيل استناده إلى الفاعل ، واتّفقت الفلاسفة على أنّه غير ممتنع زماناً، فإنّ العالَمَ قديم عندهم زماناً مع أنّه فعل الله تعالى .

---

١) تر : فانه .

٢) طو، تر، مج٤ : لم يرتضها . (تصحيح قياسي) .

وعندي أنّ الخلاف في هذا المقام لفظيٌّ ، لأنّ المتكلّمين لم يمتنعوا من استناد القديم إلى المؤثّر الموجَب بالذات . ولذلك زعم مثبتوا الحال منّا: أنّ عالِميّة الله تعالى وعلمه[١] قديمان ، مع أنّ العالميّة والقادريّة معلّلة بالعلم والقدرة .

وزعم أبو هاشم أنّ العالميّة والقادريّة والحيّية والموجوديّة معلّلة بحالة خامسة[٢] ، مع أنّ الكلّ قديمٌ .

وزعم أبو الحسين أنّ العالميّة حالة معلّلة بالذّات .

وهؤلاء وإن كانوا يمتنعون عن إطلاق لفظ «القديم» على هذه الأحوال، ولكنّهم يعطون المعنى في الحقيقة .

أقول : إنّما ذهب المتكلّمون إلى أنّ القديم يستحيل استناده إلى الفاعل، لا لقولهم : «علّة الحاجة هو الحدوث» ـ فإنّ هذا القول يختصّ ببعضهم كما مرّ ـ لكن لقولهم بأنّ ماسوى الله تعالى وصفاته محدَث. والأحوال التي ذكرها عند مثبتيها ليست بموجودة ولامعدومة، فلاتوصف بالقِدم[٣] على ماذكره في تفسير القديم، وهو[٤] «إنّ القديم ما لاأوّل لوجوده» إلا أنّ يغيّر التفسير ويقول : «القديم ما لاأوّل لثبوته» على أنّ الوجود والثبوت عنده

---

١) المحصل ن بدلا من علمه : قادريته .

٢) قال ركن الدين بن الملاحمي (الفائق : ٦٩) : «وقال شيوخنا أبو هاشم وأصحابه أنه توصف ذاته بهذه الصفات لأجل اختصاصه بأحوال، فيوصف بأنه قادر لأنه مختص بحالة لولاها لما صحّ الفعل منه، ويوصف بأنه عالم لأجل اختصاصه بحالة لولاها لماصحّ إحكام الفعل منه ولها وُصف بأنه عالم، وكذا هذا في كونه حيا وموجودا» .

٣) طو : بالعدم .

٤) مضى في الرقم ١٦٦ .

مترادفان . لكنّه يقول هاهنا ما قال المتكلّمون وليس عند بعضهم معناهما واحداً .

وأبوالحسين لايقول بالحال[١] ، لكنّه يقول : «العلم صفة لله قديمة معلّلة بالذات» .

وأمّا أصحاب أبي الحسن الأشعري فيقولون بصفات قديمة، ولكنّهم يقولون[٢] : «لاهي الذات ولاغيرها» فلذلك لايطلقون المعلوليّة عليها. والحقّ أنّ جميعهم أعطوا معنى القديم في الحقيقة على هذه الصفات معه، فإنّ إبائهم عن إطلاق لفظ «القديم» [تر٥٨آ] عليها ليس بحقيقيّ .

(١٦٩) **قال** :

وأمّا الفلاسفة فإنّهم إنّما جوّزوا إسناد العالم القديم إلى الباريء سبحانه ، [طو٥٢آ] لكونه عندهم موجَباً بالذات ، حتّى لو اعتقدوا فيه كونه فاعلاً بالاختيار لماجوّزوا كونه موجِداً للعالم القديم . فظهر من هذا اتّفاق الكلّ على جواز استناد القديم إلى الموجَب القديم وامتناع استناده إلى المختار .

أقول : اختلفوا أيضاً في معنى «الاختيار» فإنّ الفلاسفة يُطلقون اسم

---

١) قال ركن الدين بن الملاحمي (الفائق : ٧٦) : «اعلم أن الشيخ أبا هاشم وأصحابه هم المثبتون للأحوال، فيثبتون لله تعالى حالة بكونه قادرا وحالة بكونه عالما وبكونه حيا وكونه موجودا ومريدا وكارها... ويثبتون له تعالى حالة ذاتيّة غير هذه الأحوال توجب له هذه الأحوال، إلا كونه مريدا وكارها فإنهما يجبان له لوجود إرادة وكراهة لا في محل» .

٢) الملل والنحل : ٧٨، الأشعرية .

«المختار» على الله تعالى، ولكن لابالمعنى[1] الذي يفسّر المتكلّمون «الاختيار» به .

وذلك أنّهم يقولون[2] بوجوب صدورالفعل عنه تعالى دائماً، والمتكلّمون ينفون دوامَ الصدور عنه . ويقول بعضهم بوجوب الصدور نظراً إلى قدرته وإرادته، وينفي بعضهم وجوب الصدور عنه أصلاً، ويقولون أنّه تعالى يختار أحد الطرفين المتساويين على الآخر لا لمرجِّح .

(١٧٠) **قال** :

مسألة [القدماء عند أهل السنّة والقدماء الخمسة عند الحرنانيّين]

أهل السنّة أثبتوا القدماء ، وهي ذات الله سبحانه وتعالى وصفاته . والمعتزلة وإن بالغوا في إنكاره ولكنهم قالوا به في المعنى ، لأنّهم قالوا: «الأحوال الخمسة المذكورة ثابتة في الأزل مع الذات»[3] ؛ والثابت في الأزل على هذا القول أمورٌ كثيرة، ولامعنى للقديم إلا ذلك .

أمّا القول بقديم سوى ذات الله وصفاته فقد اتّفق المسلمون على إنكاره ، لكنّهم عوّلوا فيه على السمع، لأنّ دليل التمانع لايدلّ إلا على نفي الإلهين . وأمّا على نفي قديم غير قادر ولاحيٍّ ، فلا .

أقول : أهل السنّة لايعترفون بإثبات القدماء، لأنّ القدماء عبارة عن

١) طو : ولكن لان لمعنى .

٢) طو : لايقولون .

٣) راجع الفائق : ٨٢ .

أشياء متغايرة، كلّ واحد منها قديم، وهم لايقولون بالتغاير إلا في الذوات - أمّا في الصفات فلايقولون بالتغاير - ولا في الصفات مع الذات، على ماذهب إليه أبو الحسن الأشعريّ .

والمعتزلة يفرّقون بين الثبوت والوجود[١]، ولايقولون بوجود القدماء .

والأحوال الخمسة، هو قول أبي هاشم وحده[٢]، فإنّه علّل القادريّة والعالميّة [تر٥٨ب] والحيّية والموجوديّة بحالة خامسة هي الإلهيّة. وللمسلمين أدلّة على نفي القدماء :

منها : بيان «أنّ كلّ ممكن محدَث» وذلك يدلّ على حدوث ماسوى الله تعالى . وأمّا بدليل التمانع فلايمكن نفي قدماء إذا كانوا أحياء عالمين مريدين، إلا أنّهم غير قادرين، لأن امتناع التمانع إنّما يثبت عند كثرة القادرين . وأمّا الأدلّة السمعيّة فكثيرة [طو٥٢ب] .

(١٧١) **قال** :

وأمّا الحِرنانيّون[٣] فقد أثبتوا خمسة من القدماء: حيّان فاعلان - وهما البارئ والنفس ، وعنوا بالنفس ما يكون مبدءً للحياة ، وهي الأرواح البشريّة والسماويّة - وواحد منفعل غير حي، وهو الهيولى ، واثنان لاحيّان ولافاعلان ولامنفعلان ، وهما الدّهر والخلأ[٤] .

١) راجع الرقم ١١٦.

٢) راجع التعليقة على الرقم ١٦٩.

٣) الحِرنانية هم جماعة من الصابئة، راجع مقالاتهم في الملل والنحل : ٥٨/٢ .

٤) المحصل ن : والفضاء .

أمّا قِدم الباريُ تعالى فالدليل عليه مشهور.

وأمّا قِدم النفس والهيولى فهو بناء على أنّ كلّ محدَث مسبوق بمادّة . فقالوا: لوكانت النفس حادثة[١] لكانت ماديّة ، ومادّتها إن كانت حادثة افتقرت إلى مادّة أُخرى لا إلى نهاية[٢] . وإن كانت قديمة فهو المطلوب .

وأمّا الهيولى فإن كانت حادثة افتقرت إلى مادّة أُخرى – لا إلى نهاية – وإن كانت قديمة فهو المطلوب[٣] .

وأمّا الدهر: فالزمان غير قابل للعدم[٤] ؛ لأنّ كلّ ما يصحّ عليه العدم كان عدمُه بعد وجوده - بعديّة زمانيّة - فيكون[٥] الزمان موجوداً حالَ ما فرض معدوماً[٦] - وهذا محال - فإذن قد لزم من فرض عدمه لذاته محالٌ[٧] ، فيكون واجباً لذاته .

وأمّا الخلاُ[٨] : فهو أيضاً واجب لذاته ؛ لأنّ الواجب لذاته هو الذي يشهد صريح الفطرة بامتناع ارتفاعه ، والفضاء[٩] كذلك ؛ لأنّه لو ارتفع لما بقيت الجهات متميّزة بحسب الإشارات ، وذلك غير معقول .

---

١) طو : صادقة .

٢) بعض نسخ المحصل : + ولزم التسلسل .

٣) المحصل : وأمّا الهيولى فإن كانت حادثة لزم التسلسل وإن كانت قديمة فهو المطلوب .

٤) مج٤ : فإن الزمان . . . . المحصل : واما الدهر فهو الزمان وهوغير قابل للعدم .

٥) طو، تر : وكون .

٦) طو : معلوما .

٧) المحصل : فإذا قد لزم من فرض عدم الزمان محال لذاته .

٨) المحصل ن : الفضاء .

٩) مج٤ نسخة : والخلأ .

أقول : هذه حكاية مذهبهم، وما يصلح لأن تكون دلائلهم عليه . ومال ابن زكريا الطبيب الرّازي[١] إلى ذلك المذهب، وعمل فيه كتاباً موسوماً بـ«القول في القدماء الخمسة» وسيأتي [تر٥٩آ] القول في كلّ واحد منها .

(١٧٢) **قال** :

[نقد اعتقاد عبد اللّٰه بن سعيد والكرّامية في القِدم والحدوث]

مسألة: زعم عبد اللّٰه بن سعيد[٢] منّا أنّ القِدم صفة ، وزعمت الكرّاميّة[٣] أنّ الحدوث صفة . وهما باطلان ؛ لأنّ القِدمَ لو كان صفة لكانت قديمة ، والحدوثَ لو كان صفة لكانت حادثة ، فيلزم التسلسل .

١) أبو بكر محمد بن زكريا الرازي طبيب وفيلسوف مشهور صاحب كتاب الحاوي الذي أشهر كتاب في الطب القديم، قال ابن خلكان (١٥٨/٥) : «وهو عمدة الأطباء في النقل منه والرجوع إليه عند الاختلاف . توفى سنةإحدى عشرة وثلاثمأة . ورد ترجمته في عموم كتب التراجم .

٢) قال الذهبي (سير أعلام النبلاء : ١١/١٧٤_١٧٥) : «رأس المتكلمين بالبصرة في زمانه أبو محمد عبد الله بن سعيد بن كُلاب القطان البصري، صاحب التصانيف في الرد على المعتزلة وربما وافقهم... ولم أقع بوفاة ابن كلاب وقد كان باقيا بعد الأربعين ومئتين» . راجع مقالات الإسلاميين : ٢٤٩/١ و٢٢٥/٢.

٣) قال الشهرستاني (الملل والنحل : ٩٩/١) : «الكرَّامية أصحاب عبد الله محمد بن كرَّام... كان ممن يثبت الصفات إلا أنه ينتهي فيها إلى التجسيم والتشبيه ... وهم طوائف بلغ عددهم إلى اثنتي عشرة فرقة» .

وقال الذهبي (سير أعلام النبلاء : ٥٢٣/١١) : «محمد بن كرَّام السجستاني المبتدع، شيخ الكرامية، كان زاهدا عابدا ربانيا، بعيد الصيت كثير الأصحاب، ولكنه يروي الواهيات... وقد سجن ابن كرام ثم نفي، وكان ناشفا عابدا قليل العلم . قال الحاكم : مكث في سجن نيشابور ثماني سنين، ومات بأرض بيت المقدس سنة خمس وخمسين ومئتين» .

أقول : لايلزم على عبد الله بن سعيد شيء، لأنّه يقول : «كلّ ما ليس القِدم داخلاً في مفهومه، فإذا وصف بالقِدم احتيج إلى صفة زائدة عليه هي القِدم، وأمّا القِدم فلايحتاج؛ لكونه لذاته قديما» .

وللكرَّاميّة أن يقولوا : «صفة الحدوث ليست بموجودة على ما مرّ، فكيف يوصف بالحدوث» ؟

ولهما أن يقولوا : الصفات لاتوصف بالقدم [طو٥٣آ] والحدوث، لأنّ الاتّصاف بهما من شأن الذوات .

(١٧٣) **قال** :

مسألة: زعمت الفلاسفة أنّ كلّ محدَث فهو مسبوق بمادّة ومدّة .

أمّا المادّة: فلأنّ المحدَث مسبوق بالإمكان ، فهو صفة وجوديّة مغايرة لصحّة اقتدار القادر عليه ؛ لأنّ صحّة اقتدار[1] القادر عليه موقوفة على كونها ممكنة في نفسها ، ولو كان إمكانها نفس صحّة اقتدار القادر عليه لزم توقّف الشيء على نفسه . فثبت أنّ الإمكان صفة موجودة ، وهي سابقة على وجود الممكن ، فتستدعي محلاً، وهو المادّة . والجواب عنها ما مرّ في مسألة المعدوم .

أقول : ما مرّ في مسألة المعدوم غير أنّ الإمكان لايجوز أن يكون ثابتاً حالة العدم، لأنّ الذوات المعدومة يمتنع عليها التغيّر والخروج عن الذاتيّة، فلايمكن أن تتّصف بالإمكان، ثمّ إنّه حكَم بثبوته – في حجّتهم الثانية –

---

١) تر : – لان صحة اقتدار .

بأنّه نقيض «اللاإمكان المحمول عليه النفي» [١] فيجب أن يكون ثابتاً، وهاهنا لم يجعل الإمكان صفة لمعدوم، بل إنّما أوجب لكونه ثابتاً أن يكون الموصوف به موجوداً، وإن كان ما يؤول إليه الممكن معدوماً.

والتحقيق في هذا الموضع هو أنّ الإمكان يقع بالاشتراك اللفظي عندهم على معنيين:

أحدهما ما يقابل الامتناع، وهو عندهم صفة عقليّة يوصف بها كلّ ماعدا الواجب والممتنع من المتصوَّرات، ولايلزم من اتّصاف الماهيّة بها كونها ماديّة.

والثاني الاستعداد، [تر٥٩ب] وهو موجود عندهم، معدود في نوع من أنواع جنس الكيف [٢]، وإذا كان موجوداً وعرَضاً وغير باق بعد الخروج إلى الفعل، فيحتاج لامحالة قبل الخروج إلى محلّ، وهو المادّة. فهذا البحث معهم يجب أن يكون في إثبات ذلك العرَض ونفيه.

(١٧٤) **قال**:

وأمّا المدّة [٣]، فقالوا: كلّ محدَث فعدمُه قبل وجوده، وتلك القبليّة ليست نفس العدم، فإنّ العدمَ قبل كالعدم بعدُ، وليس القبل بعدُ، فهي صفة وجوديّة، فتستدعي موصوفاً موجوداً. فقبل ذلك الحادث شيء موصوف بالقبليّة لا إلى أوّل، فهاهنا قبليّات لا أوّل لها. والذي يلحقه القبليّة لذاته هو الزمان، فهاهنا زمان لا أوّل له. [طو٥٣ب]

---

١) راجع الرقم ١٤٣.

٢) راجع الرقم ١٠٩.

٣) راجع شرح الإشارات: ٨٢/٣.

والجواب: أنّ تقدّم عدم الحادث على وجوده لو وجب أن يكون بالزمان لكان تقدُّم عدم كلّ واحد من أجزاء الزمان على وجوده بالزمان ، ولكان تقدّم البارئ تعالى على هذا الجزء من الزمان بالزمان ، فيلزم أن يكون الله تعالى زمانيّاً ، وأن يكون الزمان زمانيّاً ، وهما محالان .

أقول : إنّهم يقولون : «القبليّة والبعديّة تلحقان الزمان لذاته، ولغير الزمان بسبب الزمان . والوجود والعدم، لّما لم يدخل الزمان في مفهومهما، احتاجا في صيرورتهما بعد وقبل إلى زمان. أمّا أجزاء الزمان، فلاتحتاج إلى غير أنفسها، ولا العدم بالقياس إليها في كونه بعد أو قبل إلى غيرها. وأمّا البارئ تعالى، وكلّ ما هو علّة الزمان أو شرط وجوده، فلايكون في الزمان ولامعه، إلا في التوهّم، حيث يقيسهما الوهم على الزمانيّات». فهذا ما قالوه هاهنا.

(١٧٥) **قال** :

مسألة: العدم لايصحّ على القديم

ولّما كانت هذه المسألة إحدى مقدّمات مسألة الحدوث رأينا أن نذكر برهانها هناك .

تقسيم الممكنات على رأى الحكماء

[الجواهر والأعراض]

فنقول: الحالُّ قد يكون سبباً لقوام المحلّ ، إمّا بأن يقتضي الحالُّ وجودَ المحلّ[١]

---

١) المحصل ن : إما بأن يقتضي حلول نفسه في المحل بشرط وجود المحل بالحال .

ثمّ أن تصير نفسُه حالّة فيه ، أو بأن يقتضي الأثر حلول مؤثّره فيه . وعلى التقديرين لايلزم الدور . [تر ٦٠آ]

فالمحلّ[١] الذي لايتقوَّم بما يحلّ فيه يسمّى بالموضوع، فهو أخصّ من المحلّ، فيكون عدمه أعمّ من عدم المحلّ .

أقول : المحلّ قابل للحالّ، فلايكون عندهم فاعلاً فيه، فالقول بأن يقتضي الأثر حلولَ مؤثّره فيه غير معقول عندهم، والمراد هاهنا من الحالّ الذي يكون سبباً لقوام المحلّ هاهنا هو الصورة، ومن المحلّ الهيولى. ويريدون بهذا البيان أنّ امتناع الانفكاك بينهما - لاحتياج كلّ واحد منهما إلى الآخر - لايقتضي الدور. والحالّ الذي لايتقوم محلّه به هو العرَض، ومحلّه الموضوع .

(١٧٦) **قال** :

[الجوهر والعرض]

إذا عرفت ذلك فنقول: الممكن إمّا أن يكون في الموضوع، وهو «العرَض» أو لايكون ، وهو «الجوهر» .

[أقسام الجوهر]

والجوهر إمّا أن يكون في المحلّ وهو «الصّورة»[٢] .

أو يكون محلاً وهو «الهيولى».

---

١) المحصل ن : + المتقوم بنفسه المقوم لما يحل فيه يسمى بالهيولى .

٢) تر : + أو لايكون .

أو مركّباً من الصورة والهيولى وهو «الجسم» فقط – بالاستقراء .

أو لا حالّاً ولا محلاً ولا مركّباً منهما: وهو إمّا أن يكون متعلّقاً [طو٥٤آ] بالجسم تعلّق التدبير، وهو «النفس» .

أو لايكون متعلّقاً، وهو «العقل» .

(١٧٧) [أقسام العرض[١]]

وأمّا العرَض: فهو إمّا أن يقتضي نسبة أو قسمة ، أو لا نسبة ولا قسمة .

أمّا النسب فسبعة أقسام:

«الأين» وهو الحصول في المكان .

و«المتى» وهو الحصول في الزمان أو في طرفه .

و«المضاف» وهو النسبة المتكرّرة .

و«الملك» وهو كون الشيء محاطاً بغيره الذي ينتقل بانتقاله ،

و«أن يفعل» وهو التأثير .

و«أن ينفعل» وهو التأثُّر .

و«الوضع» وهو الهيأة الحاصلة للجسم بسبب ما بين أجزائه من النسب ، وما بين تلك الأجزاء وبين الأمور الخارجة عنها من النسب .

١) راجع المباحث المشرقية : ١٦٤/١ .

(١٧٨) أمّا العرَض الذي يقتضي القسمة:

فإمّا أن يكون بحيث ينقسم إلى أجزاء تشترك في حدّ واحد وهو «الكمُّ المتَّصل» أو لاتشترك في حدّ واحد وهو «الكمُّ المنفصل» .

أمّا «المتّصل» فإمّا أن تكون الأجزاء المفترضة فيه بحيث توجد معاً و إمّا أن لاتكون كذلك : والأوّل هو «الكمّ المتّصل القارّ الذات» .

وهو إمّا أن يكون بُعداً واحداً وهو «الخطّ»، [تر٦٠ب] أو ذا بُعدين وهو «السطح»، أو ذا ثلاثة أبعاد وهو «الجسم التعليميّ».

وأمّا الكمّ المتّصل غير قارّ الذات فهو «الزمان» فقط .

وأمّا الكمّ المنفصل فهو «العدد».

وأمّا العرَض [١] الذي لايقتضي قسمة ولانسبة فهو «الكيف»، وأقسامه أربعة:

أحدها المحسوسات بالحواسّ الخمس .

وثانيها الكيفيّات النفسانيّة .

وثالثها التهيُّؤ: إمّا للدفع وهو «القوّة»، أو للتأثّر وهو «اللاقوّة».

ورابعها الكيفيّات المختصّة بالكميّات: إمّا المتّصلة كالاستقامة والانحناء . و إمّا المنفصلة كالأوَّلية [٢] والتركيب .

أقول : في قوله «أو مركّبا من الصورة والهيولى، وهو الجسم فقط،

---

١) طو : واما العدد .

٢) طو : ـ كالاولية و .

بالاستقراء» نظرٌ، فإنّ الحكماء لايستعملون الاستقراء هاهنا، ولايحتاجون إليه، بل يقسمون الجوهر إلى الجسم وأجزائه، وإلى ما ليس بجسم ولابأجزائه ـ وهذه قسمة حاصرة ـ ويسمّون القسم الأوّل بـ«المادّي» والقسم الثاني بـ«المفارق». ويقسمون الأوّل إلى نفس المادّة وإلى ما يقوِّمها وإلى مايتقوّم بها: والأوّل هو الهيولى، والثاني هو الصورة ـ وهما جزءا الجسم ـ والثالث هو الجسم.

وأمّا المفارق: فإمّا أن يتصرَّف في الماديّات أو لايتصرّف، وهما النفس والعقل.

وأسماء أنواع الكيف:

أمّا النوع الأوّل: فسمّي بالانفعاليّات [طو٥٤ب] والانفعالات، والأوّل راسخة كحمرة الدّم، والثاني غير راسخة كحمرة الخجِل.

وأمّا النوع الثاني فسمّي بالحال والملكة: أمّا الحال فسريعة الزوال كغضب الحليم، وأمّا الملكة فبطيئة الزوال كصحّة المصحاح.

وأمّا النوع الثالث يسمّى بالقوّة واللاقوّة، وليس اسم القوّة للدفع فقط، فإنّ الصلابة قوّة، وهي تهيّوء لأن لاينفعل بسرعة، والبطؤ لاقوّة وليس يتأثّر عن شيء، بل هو ما يقطع الحركة[1] بسببه مسافة قليلة. فالقوّة اسم لاستعدادٍ بسببه يفعل الشيء بسهولة، أو ينفعل بعُسر، واللاقوّة اسم لاستعدادٍ بسببه يفعل بعُسر، أو ينفعل بسهولة.

والنوع الرابع فليس له اسم [تر٦١آ] غير ما ذكر.

---

١) نو: ذو الحركة.

(١٧٩) **قال :**

أمّا المتكلِّمون فقد أنكروا وجود الأعراض النسبية [١] :

أمّا «الإضافة» فلأنّها لو كانت موجودة لكانت في محلّ، وحلولها في محلّ [٢] نسبة بين ذاتها وبين ذلك المحلّ ، فكانت غير ذاتها ، وذلك الغير أيضاً يكون حالّاً في المحلّ ويكون حلوله زائداً عليه ، ولزم التسلسل .

ولأنّ كلّ حادث يحدث فإنّ اللّٰه تعالى يكون موجوداً معه في ذلك الزمان ، فلو كانت تلك المعيّة صفة وجوديّة لزم حدوث الصّفة في ذات اللّٰه تعالى [٣] .

ولأنّ الإضافة لو كانت صفة موجودة لكان وجودها غير ماهيّتها - بناء على أنّ الوجود وصف مشترك فيه بين كلّ الموجودات - فحصول وجودها لماهيّتها إضافة بين وجودها وماهيّتها ، وتلك الإضافة سابقة على تحقّق الإضافة الموجودة ، فيكون الشّيء موجوداً قبل نفسه - هذا خلف .

وأمّا نسبة الشيء إلى الزّمان [٤] : فلو كانت صفة وجوديّة لكان لها نسبة أُخرى إلى ذلك الزمان ، ولزم التسلسل .

وكذا «التأثير» لو كان صفة زائدة لكانت تلك الصفة ممكنة بذاتها، مفتقرة إلى مؤثّر، وكان تأثير المؤثّر فيها [٥] صفة أُخرى ولزم التسلسل .

---

١) راجع شرح المواقف : ١٣/٥وما بعدها .
٢) المحصل : محلها .
٣) المحصل ن : + وهو محال .
٤) يعني متى .
٥) طو : فيه .

وكذا «القبول» لو كان صفة زائدة لكانت موصوفيّة الذّات بها صفة أُخرى ولزم التّسلسل .

أقول : لو كانت هذه المقولات نِسَباً لكانت أنواعاً لجنس عالٍ هو «النسبة» ولم تكن أجناساً عالية . وهم لايعنون بها ما يدخل النسبة في ذاتها، بل ربما يعرض لها النسب، إلا «الإضافة» فإنّ مفهومها [طو٥٥آ] النسبة وتستدعي تكرار النسبة . وأمّا كون الإضافة عرَضاً حالّاً في محلٍّ، فحلولها في ذلك المحلّ لايكون إضافة ، بل الإضافة تعرض للحالّ إلى المحلّ وللمحلّ إلى الحالّ بعد الحلول ، كما تعرض للرأس ولذي الرأس .

والتحقيق هاهنا أنّ وجود الإضافة الحقيقيّة لايكون إلا في العقل، ولايكون في الخارج إلا كون الموجود بحيث يحدث في العقل من تصوُّره الإضافة، فإنّ ولادة شخص من شخص أمر موجود في الخارج، وإذا تصوَّره [تر٦١ب] العاقل يعقل أبوّةً في أحدهما وبُنوّةً في الآخر، ولايلزم التسلسل؛ لأنّ الأُبوّة إذا عرضت لشخص، فإن كان ذلك العروض إضافة أُخرى، لكنّها لاتكون بأبوّة أُخرى، وإذن لاتتسلسل الأبوّة. وتلك الإضافة أيضاً أمر عقلي[١]، ولاتتسلسل، لأنّها تنقطع عند وقوف العقل، وهم يقولون : إنّ لله تعالى صفات إضافيّة - كالأوّل والآخر والخالق والرازق والمبدِع والصانع وغير ذلك - ويلتزمون القول بهذه الصفات[٢] غير المعيّة الزمانيّة لله تعالى.

وأمّا قوله : «حصول الوجود للماهيّة إضافة بينهما» فليس بشيء، لأنّ الإضافة هاهنا ليست إلا بمعنى الانضمام، وليس ذلك ممّا نحن فيه بشيء.

---

١) طو : وتلك الإضافة بقاء امر عقلي .

٢) نو : + من .

وكون الشّيء في الزمان يشبه كون الجسم في المكان ـ الذي يقول بوجوده المتكلّم ـ وأمّا النسبة فتلحقهما بعد ثبوتهما .

وأمّا التأثير فليس كلّ تأثير من هذه المقولة، بل يريدون به التأثير الصادر عن المؤثّر في زمان غير قارّ الذات، كقطع السّكين اللحم، فإنّ الجزأين منه لايقعان في زمان واحد، فالهيأة[١] الحاصلة للسكّين ـ حين يقال له : «هو ذا يقطع لا قبله ولا بعده»ـ هي المعنيّة بـ«أن يفعل». وقس عليه الانفعال ، والنسبة إنّما تعرض للعقل بين القاطع والمقطوع .

والإنصاف يقتضي أن يُنقل مذاهب الخصوم على ما ذهبوا إليه، لئلايلحق الناقلين شناعة بسبب سوء النقل .

(١٨٠) **قال :**

أمّا الحكماء[٢] احتجّوا على ثبوت هذه النسب

بأنّ كون السماء فوق الأرض - مثلاً- أمرٌ حاصلٌ، سواء وجد الفرض والاعتبار أو لم يوجد . وهو ليس أمراً عدمياً، لأنّ الشيء قد لايكون فوقاً، ثمّ يصير فوقاً، فالفوقيّة التي حصلت بعد العدم لاتكون عدميّة ، و إلا لكان نفي النفي [طو٥٥ب] نفيّاً[٣] ، وهو محال، فالفوقيّة أمر ثبوتيٌّ، وليست هي نفس الذات ؛ لأنّ الجسم من حيث أنّه جسمٌ غير مقول بالقياس إلى الغير، ومن حيث أنّه فوقٌ مقول

١) طو : بالهيئة .

٢) المحصل، مج٤ : + فقد .

٣) المحصل ن : عدميا .

بالقياس إلى الغير؛ ولأنّ الشيء قد لايكون [تر٦٢آ] فوقاً، ثمّ يصير فوقاً والذات باقية في الحالتين والفوقيّة غير حاصلة في الحالتين .

أقول : كون الشيء عقليّاً ـ كفوقيّة السماء ـ يباين كونه فرضيّاً؛ فإنّ تحتيّة السماء ربما يفرض . بل العقليّ هو الذي يجب أن يحدث في العقل إذا عقلَ العقلُ ذلك الشيء، كفوقيّة السماء .

وأمّا الفرضيّ فهو الذي يفرضه الفارض وإن كان محالاً.

والذّهني يشملهما. ويجب أن يفهم كلّ واحد منهما، لئلايقع بسبب الاشتباه غلط .

(١٨١) **قال** :

[قول معمّر بالأعراض النسبية ونقده]

ثمّ إنّ معمّراً[١] - من قدماء المتكلّمين -أثبت - لقوّة هذه الحجّة - هذه الأعراض النّسبيّة ، ولم يجد دافعاً للتّسلسلات المذكورة ، فالتزمها وأثبت أعراضاً لانهاية لها يقوم كلّ واحد منها بالآخر .

وقال المتكلّمون: هذا باطل؛ لأنّ كلّ عدد موجود فله نِصف ، ونصفه أقلّ من كلّه ، وكلّ ما كان أقلّ من غيره فهو متناه ، فنصفه متناه في العدد ، وكلّ مانِصفه متناهٍ فكلّه متناهٍ[٢] ؛ لأنّه ضِعف المتناهي .

---

١) معمَّر بن عباد السلمي رأس الفرقة المعمَّرية من المعتزلة . راجع انفراده بأقوال خاصة عن المعتزلة في الملل والنحل : ١/٦٥ـ٦٧ . وقال ابن المرتضى (طبقات المعتزلة : ٥٤) : «ومن هذه الطبقة [السادسة] معمَّر بن عباد السلمي يكنى أبا عمرو، وكان عالما عدلا وتفرد بمذاهب سنذكرها» . عاش في زمن هارون الرشيد .

٢) طو : ـ فكله متناه .

قال معمّر: لانسلّم أنّ كلّ عدد فله نِصف ، بل ذلك من خواصّ العدد المتناهي .

سلّمناه ، لكن لِمَ قلتم : «بأنّ كلّ ما كان أقلّ من غيره فهو متناه» ؟ أليس أنّ مقدورات الله تعالى أقلّ من معلوماته ؟ وتضعيف الألف مراراً لانهاية لها أقلّ من تضعيف الألفين مراراً لانهاية لها ؟

أقول : غير المتناهي لايصير متناهياً بنقصان كلّ شيء منه . والشيء ربما يكون متناهياً من وجه وغير متناه من وجه، فتلحقه خواصّ المتناهي من الوجه الأوّل وخواصّ غير المتناهي من الوجه الآخر.

وهذا كتضعيف الألف والألفين مراراً لانهاية لها، فيكون أحد غير المتناهيين نصفاً للآخر، ولايلزم منه تناهي أحدهما .

(١٨٢) **قال** :

[حجّة الفلاسفة على إثبات النسب ونقدها]

ونحن نقول: حجّة الفلاسفة على إثبات النسب يقتضي كون المتقدّم والمتأخّر صفتين موجودتين ، وذلك محال ؛ لأنّ الإضافتين توجدان معاً، فالقبليّة والبعديّة [تر٦٢ب] لاتوجدان إلا معاً، فمحلّاهما يوجدان معاً، فالقبل موجود مع البَعد ، هذا خلف .

ولأنّا نحكم على [طو٥٦آ] اليوم الماضي في اليوم الحاضر بكونه ماضياً، والمفهوم من كونه ماضياً ليس أمراً سلبيّاً، لأنّه صار ماضياً بعد ما لم يكن ماضياً، فإذن هو

ثبوتيّ، وليس ثبوته في الذهن فقط، فإنّا لو فرضنا عدم الفرض والاعتبار فذلك اليوم ماض في نفسه، وليس عبارة عن نفس ذلك اليوم؛ لأنّه حين كان حاضراً لم يكن ماضياً، فيلزم أن يكون وصف كونه ماضياً عَرَضاً حقيقيّاً قائماً به حالَ عدمه، فيكون الموجود قائماً بالمعدوم، وهو محال .

أقول : قد بيّنّا أنّ الإضافة تُعقل عند تصوّر المضافين، والمتقدّم والمتأخّر موجودان في التصوّر معاً، ولايلزم من ذلك قيام موجود بمعدوم، بل يلزم حدوث معقول متعلّق بمتصوَّر، وذلك غير محال . وقد عرفت أنّ ذلك ثابت في نفس الأمر من غير الفرض وليس بالذهنيّ الصِّرف[1] .

---

١) راجع ما قاله الشارح في شرح الرقم ١٨٠ .

قال ابن سينا (الشفا : المقولات : ١٥٣ـ١٥٤) : «و يجب أن تعلم أن المتضايفين من حيث يتضايفان بالفعل تضايفا على التعادل فهما معا، إذ الشيء إنما تقال ماهيّته بالقياس إلى شيء يكون معه، وأما إذا أخذ أحدهما بالفعل والآخر بالقوة، فقد زال التعادل.

لكن على هذا إشكال، وهو أنّ لقائل أن يقول : «إن المتقدم فى الزمان مقول بالقياس إلى المتأخر، ولابد من أن تكون بينهما إضافة بالفعل، ولاتضاد، فهما موجودان معا» . وأيضا فإنّا نعلم أن القيامة ستكون، والقيامة معدومة غير موجودة، والعلم بها موجود، ولابد أن تقع بينهما إضافة بالفعل، ولاتضاد، فهما معا» .

فنقول : أما الشك المورد من جهة المتقدم والمتأخر فإنه ينحل بأن نقول : إن هذا المعنى يعتبر من وجهين : أحدهما بحسب الذهن مطلقا، والآخر بحسب الوجود مستندا إلى الذهن.

أما بحسب الذهن فأن يحضر الذهن الزمانين معا فى الوهم، فيجد أحدهما متقدما و الآخر متأخرا، فيكون قد حصلا جميعا فى الذهن « أو يكون أحد الزمانين كيوم من الأيام حاضرا فى الوجود والذهن، فيضيف الذهن إليه زمانا يعقله مستقبلا، فيحكم حينئذ بينهما بتقدّم، لأنه قد أحضرهما معا .

وأما الوجه الآخر فهو أن الزمان المتقدم إذا كان موجودا، فموجود من الآخر أنه ليس هو، وممكن أن يوجد إمكانا يؤدى إلى وجوب ، وهذا كونه متأخرا . وهذا الوصف للزمان الثاني ☚

(١٨٣) **قال :**

[مقولتي الوضع والملك موجودتان أم لا ؟]

وأمّا «الوضع» - فهو كهيأة الجلوس مثلاً- فإن أُريد به ما لكلّ واحد من أجزاء الجسم من الأين ومماسّة الغير، فلانزاع في ثبوته . و إن عُنى به أمر وراء ذلك قائماً بمجموع الأجزاء ، فهو محال ؛ لاستحالة حلول الواحد في المحالّ الكثيرة .

لايقال: لِمَ لايجوز أن يقال: إنّه عرَضت لمجموع تلك الأجزاء وحدةٌ ، باعتبارها صارت واحدة ، وحينئذ لايلزم من قيام هيأة الوضع بها قيام الواحد بأكثر من الواحد [١] . لأنّا نقول: الإشكال في كيفيّة قيام تلك الوحدة بها كالإشكال في قيام هيأة الوضع بها، فإن كان ذلك بسبب وحدة أُخرى سابقة لزم التسلسل .

وكذا القول في «الملك» .

موجود في الذهن عند وجود الزمان المتقدم، وإذا وجد المتأخر فإنّه موجود في الذهن حينئذ أن الزمان الثاني ليس موجودا، ونسبته إلى الذهن نسبة شيء كان موجودا ففقد . وهذا أيضا أمر موجود مع وجود الزمان المتأخر. فأما نسبة المؤخر إلى المتقدم على وجه آخر غير ما ذكرناه فلاوجود له في الأمور، لكن في الذهن فقط، فإنّ كل زمان وجد فلايكون- من حيث هو موجود- لامتقدما ولامتأخرا، ولامضافا إلى شيء من الأزمنة، و إلا لكان مضافا إلى أشياء بلانهاية فى وقت واحد، وكانت هناك إضافات لانهاية لها موجودة بالفعل، بل هو في نفسه بحيث إذا عقل وعقل الآخر حكم العقل عليه بأنه متأخر عن أمر موجود في الذهن .

و أما العلم بالقيامة فإنه إنما هو فى حكم سيكون، فإن العلم بها أنها ستكون علم بحال من أحوالها موجود فى الذهن مع وجود العلم بأنها هي ستكون لاعند ماتكون، بل قبل ذلك عند ماهى معدومة فى الأعيان موجودة فى النفس . وأما تصور ماهية القيامة مجردة فإنّه غير مضاف إلى شيء في الوجود من حيث هو تصور» .

١) المحصل ن : بالمحال الكثيرة .

أقول : الهيأة المسمّاة بـ«الوضع» إنما تحصل في الأجزاء بعد صيرورتها جملة واحدة، وكذلك الزّاوية والشكل، وليس ذلك حلول [تر٦٣آ] العرَض الواحد في محالّ كثيرة، إنما هو حلول عرَض واحد[1] في محلّ واحد ينقسم باعتبارٍ غير اعتبار وحدته، ولم يدلّ على استحالة ذلك دليل .

وأمّا الوحدة فهي التي تجعل المجموع واحداً، إذا اعتبر فيه عدم الانقسام بوجّه ما، مثلاً كالعشرة، فإنّها لاتنقسم من حيث هي عشرة، وإن انقسمت من حيث هي آحاد هي أجزاء العشرة . وقد تتكرّر الوحدة حين يقال وحدة واحدة، ولايلزم منه [طو٥٦ب] ثبوته، فإنّ موضوع الوحدة الأُولى هو الشيء الذي يقال له أنّه واحد، وموضوع الوحدة الثانية هو الوحدة الأُولى، وإذا لم تتكثّر الموضوعات في مرتبة واحدة لم يحصل من الوحدات عدد .

وليس قيام الوحدة بالموضوع المنقسم محتاجاً إلى وحدة تسبقها، بل هي اعتبار عدم الانقسام فيها من حيث اعتبار كونها ذلك المجموع، ولايلزم التسلسل.

(١٨٤) **قال** :

[نقد القول في الكميّات المتّصلة]

وأمّا «الكميّات المتّصلة» فقيل: لامعنى للسطح إلا نهاية الجسم، ونهاية الشيء هي أن يفنى ذلك الشيء ، وفناء الشيء لايكون أمراً وجوديّاً .

وكذا القول في الخطّ والنقطة .

---

١) طو : ــ واحد .

وأيضاً: السطح لو كان عرَضاً حالّاً في الجسم المنقسم في الجهات الثّلاث، والحالّ في الشيء الذي يكون كذلك منقسم في الجهات الثلاث ، فالسطح منقسم في الجهات الثّلاث ، فكان جسماً - هذا خلف[١] .

أقول : السطح ليس هو فناء الجسم فقط، فإنّ الفناء لايقبل الإشارة الحسّيّة، والسطح يقبل. والتحقيق يقتضي أنّ هناك ثلاثة أُمور : فناء الجسم في جهة معيّنة من جهاته، ومقدار ذو طول وعرض فقط، وإضافة تعرض للفناء، فيقال له بحسب ذلك نهاية لجسم ذي نهاية .

فالمقدار موجودٌ وبسببه يقبل الإشارة.

والفناء ليس بعدم محض، بل عدم أحد أبعاد الجسم، وهو ثخنه، والإضافة عارضة لها، متأخّرة عنها.

وربما يعتبر السّطح وحده من حيث[٢] هو مقدار، وذلك موضوع لعلم الهندسة، وكذلك الخطّ والنقطة [تر٦٣ب] .

ولايلزم من حلول السطح في الجسم انقسامه في الجهات الثلاث، كانقسام الجسم؛ لأنّ ذلك يكون حكم العرَض السارى في محلّه، وليس

---

١) قال الكاتبي (المفصل مخطوط) : واحتج الحكماء على إثبات هذه الأمور بوجوه : الأول أنا نجد الأجسام والسطوح والخطوط متماسّة، وليست مماسّتها بتمام ذاتها ـ لأن ذلك هو المداخلة ـ بل مماسة الأجسام بسطوحها، والسطوح بالخطوط، والخطوط بالنقطة، وما به التماسّ لابدّ أن يكون أمرا وجوديّا . الثاني : أن الجسم والسطح والخط إذا قطعت حصل للجسم سطح وللسطح طرف وهو الخط، وللخط طرف وهو النقطة، بعد أن لم يكن، والحاصل بعد العدم لابدّ أن يكون وجوديا . الثالث أن كل واحد من السطح والخط والنقطة مشار إليه بالحسّ، والعدم المحض والنفي الصرف لايكون كذلك .

٢) تر : ـ حيث .

السطح ولا الخطّ ولا النقطة من الأعراض السّارية في محالّها، وكذلك الوحدة والوضع وغير ذلك ممّا لاينقسم بانقسام المحلّ .

فهذا هو تقريرهم في هذا الموضع .

(١٨٥) **قال** :

[الزمان موجود أم لا] (١)

وأمّا «الزمان» فهو مقدار الحركة عند أرسطاطاليس . فقد احتجّوا على أنّه لايجوز أن يكون موجوداً بأُمور:

أوّلها أنّه لو كان موجوداً لكان إمّا أن يكون قارّ الذات - فيكون الحاضر عين الماضي - فيكون حادثُ اليوم حادثَ زمان الطوفان - هذا خلف - أو [طو٥٧آ] لايكون قارّ الذات ، وحينئذ يقضي العقل بأنّ جزءً منه كان موجوداً ولم يبق الآن، وأنّ جزءً منه حصل الآن ، والماضي والآن هو الزمان ، فيلزم منه وقوع الزمان في الزّمان . فلو كان أمراً وجوديّاً لزم التسلسل ، وهو محال .

أقول : إن كان الزمان قارّ الذات لايكون الحاضر عين الماضي، بل يكونان معاً، كما في الجسم الذي هو قارّ الذات، ولايلزم منه أن يكون جزء منه هو عين الجزء الآخر.

وأمّا إذا كان الزّمان غير قارّ الذات ولم يبق جزء منه عند حصول جزء

---

١) راجع تفصيل الكلام في مسألة الزمان والشبهات المحكية فيه وأجوبتها في الشفاء : السماع الطبيعي : ١٤٨ـ١٧٣.

آخر، فلايلزم منه أن يكون للزمان زمان؛ لأنّ القبليّة والبعديّة لأجزاء الزمان لذاتها، فيكون جزء مقدّماً على جزء، لابزمان غيرهما، بل بذاتيهما، ولايلزم منه تسلسلٌ .

(١٨٦) **قال** :

وثانيها أنّ الزمان إمّا الماضي أو المستقبل أو الحال، ولاشكّ في أنّ الماضي والمستقبل معدومان . أمّا الحال فهو الآن ، وهو إمّا أن يكون منقسماً أو لايكون، فإن كان منقسماً لم يوجد جزآه معاً، فلايكون الذي فرضناه موجوداً موجوداً ، هذا خلف . و إن لم يكن منقسماً كان عدمه دفعة لامحالة ، وعند فنائه يحدث أمر آخر دفعة فيلزم منه تتالي الآنات ، ويلزم منه تركّب الجسم من النقط المتتابعة ، هذا خلف .

أقول : الزمان [تر٦٤آ] إمّا الماضي وإمّا المستقبل وليس لهما قسيم آخر هو «الآن»، إنّما «الآن» هو فصل مشترك بين الماضي والمستقبل ـ كالنقطة في الخطّ ـ والماضي ليس بمعدوم مطلقاً، إنّما هو معدوم في المستقبل، والمستقبل معدوم في الماضي، وكلاهما معدومان في الآن. وكلّ واحد منهما موجود في حدّه .

وليس عدم شيء في شيء هو عدمه مطلقاً، فإنّ السماء معدوم في البيت وليس بمعدوم في موضعه، ولو كان الآن جزءً من الزّمان لما أمكن قسمة الزمان إلى قسمين، مثلاً تقول : «من الغداة إلى الآن، ومن الآن إلى العشاء» فإن كان الآن جزءً لم تكن هذه القسمة صحيحة ولا أمكن قسمة مقدار من

الزمان إلى قسمين. فالآن موجودٌ، وهو عرَضٌ حالٌّ في الزّمان، كالفصل المشترك في الخطّ، وليس بجزء من الزمان، وليس فناؤه إلا بعبور زمان، فلايلزم منه تتالي الآنات .

(١٨٧) **قال** :

وثالثها: الزمان [طو٥٧ب] لو كان موجوداً لكان واجب الوجود لذاته ، وفساد التالي يدلّ على فساد المقدَّم .

بيان الشرطيّة أنّه لو كان موجوداً وفرضناه قابلاً للعدم فليفرض أنّه عُدِم، فيكون عدمه بعد وجوده - بعديّة لاتوجد مع القبل - وهذه البعديّة لا تتحقّق إلا عند تحقُّق الزمان ، فإذن يلزم من فرض عدم الزمان وجودُه ، وذلك محال .

فإذن مجرّد فرض عدمه يستلزم المحال ، فإذن فرض عدمه محالٌ ، فهو واجب لذاته .

وإنّما قلنا: أنّه يستحيل أن يكون واجباً لذاته ، لأنّ كلّ جزء منه حادث وممكن ، والمجموع متقوّم بالأجزاء ، والمتقوّم بالممكن المحدَث يستحيل أن يكون واجباً .

أقول : فرض عدم الزمان بعد وجوده يكون فرض عدمه مع وجوده، ويلزم منه المحال، لاشتماله على عدم الشيء ووجوده، وفرض عدم الزمان وحده ممكن إذا لم يقترن ذلك العدم بقبل أو بَعد . وهذا الغلط ينشأ من قياس الزمان على ما في الزّمان، ومن اقتران وجود الشيء بعدمه .

(١٨٨) **قال** :[تر٦٤ب]

ورابعها: لو كان الزمان موجوداً لكان مقداراً لمطلق الوجود، فإنّا كما نعلم بالضّرورة أنّ من الحركات ما كانت موجودة أمس [١] ومنها ما يوجد غداً، كذلك نعلم بالضّرورة أنّ اللهُ تعالى كان موجوداً بالأمس وأنّه موجود الآن وسيبقى موجوداً غداً. وإن جاز إنكار أحدهما جاز إنكار الآخر، لكن يستحيل أن يكون [٢] [طو٥٨آ] مقداراً لمطلق الوجود؛ لأنّه في نفسه إن كان متغيّراً استحال انطباقه على الثابت، وإن كان ثابتاً استحال انطباقه على المتغيّر.

أقول : القول بأنّ الزمان مقدار الوجود قول الشيخ أبي البركات، فإنّه يقول [٣] : «الباقي [٤] لايتصوّر بقاؤه إلا في زمان مستمرّ، وما لايكون في الزمان ويكون باقياً لابدّ وأن يكون لبقائه مقدار من الزمان، فالزّمان مقدار الوجود».

---

١) المحصل ن : + ومنها ما موجود الآن .

٢) هنا في نسخة طو تقديم وتأخير في الكتابة .

٣) راجع المعتبر (٣/٣٥-٤١) وقال فيه (ص٣٩) : «ولو قيل : «إن الزمان مقدار الوجود» لقد كان أولى من أن يقال : «إنه مقدار الحركة» فإنه يقدر السكون أيضا، والساكن والمتحرك يشتركان في الوجود» وقال (ص٤١) : «والذين قالوا بذلك - أعني بتجريد وجود الخالق عن الزمان، هم الذين قالوا : «إن الزمان مقدار الحركة، والخالق لايتحرك فليس في زمان» وقد أوضحنا أن وجود كل موجود في مدة هي زمان، ولا يتصور وجود لا في زمان، والذين جرّدوا وجود خالقهم عن الزمان قالوا «بأنه موجود في الدهر والسرمد، بل وجوده هو الدهر والسرمد» فغيروا لفظ الزمان، وما تغير معناه» .

٤) تر : + لانقول .

والمتكلّمون حيث قالوا : «القديم موجود في أزمنة مقدّرة لانهاية لأوّلها» فقد حكموا بصحّة انطباق الثابت على المتغيّر، ولم يقتض ذلك محالاً .

(١٨٩) **قال** :

فإن قلت: نسبة المتغيّر إلى المتغيّر هو الزمان، ونسبة المتغيّر إلى الثابت هو الدهر، ونسبة الثابت إلى الثابت هو السرمد .

قلت: هذا التهويل[١] خالٍ عن التحصيل ، لأنّي قد دللت على أنّ مفهوم «كان» و«يكون» لو كان أمراً موجوداً في الأعيان، لكان أمّا أن يكون قارّ الذات؛ فيلزم أن لايوجد في المتغيّرات، وان لم يكن ثابتاً استحال وجوده في الثابتات[٢] . وهذا التقسيم لايندفع بالعبارات .

أقول : لاشكّ في أنّ وقوع الحركة مع الزمان ليس كوقوع الجسم القارّ الذات المستمرّ الوجود مع الزمان، وليس كوقوع القارّ الذات الباقي مع القارّ الذات الباقي، كالسّماء مع الأرض. وذلك الفرق معقول محصّل، سواء كان ذلك تهويلاً أو غير تهويل .

وليس معيّة المتغيّر والثابت مستحيلاً، فإنّا نقول : «نوح عليه السلام عاش ألف سنة» فانطبق مدّة بقائه على ألف دورة من الشمس[٣] . وإذا تقرّر اختلاف

---

١) هاله الأمر : أفزعه . والمراد من التهويل هنا إيراد عبارات يهول السامع فلايفهم المعنى فيقبل قول القائل من دون تحقيق .

٢) طو، تر : في المتغيرات . نو : في غير المتغيرات . المحصل : في الثابت . (المتن مطابق لمج٤) .

٣) لم يتبين لي مراد الشارح ـ قده ـ من المثال، فإن مدة بقاء نوح عليه السلام وألف دورة من الشمس كلاهما متغيران، إلا أن نعتبر مجموع مدة البقاء كشيء واحد .

المعاني، فللمصطلحين أن يعبّروا [تر٦٥آ] عن كلّ معنى بعبارة يرون أنّها مناسبة لذلك المعنى. ولايعنون بـ«التحصيل» هناك غير دلالة العبارات على المعاني .

(١٩٠) **قال** :

وخامسها وهو في إبطال قول أرسطاطاليس خاصّة: «إنّ الزمان مقدار امتداد الحركة» وامتداد الحركة لاوجود له في الأعيان ؛ لأنّ الامتداد لايحصل إلا عند حصول جزأين ، والجزءان لايحصلان دفعة ، بل عند حصول الأول فالثاني غير حاصل ، وعند حصول الثاني فالأوّل فائت ، واذا لم يكن لامتداد الحركة وجود [طو٥٨ب] في الأعيان لم يكن لمقدار هذا الامتداد وجود ، لاستحالة قيام الموجود بالمعدوم.

فهذا[١] الوجه لخصّه الإمام أفضل الدّين فريد غيلان[٢] .

أقول : امتداد الشيء القارّ الذات يجب أن يكون فيما أجزاؤه حاصلة دفعة، وأمّا امتداد الشيء غير القارّ الذات، لايمكن أن يكون فيما تكون أجزاؤه حاصلة[٣] دفعة، بل يجب أن يكون فيما[٤] لايوجد منه جزآن دفعة،

---

١) المحصل ن، مج٤ : وهذا .

٢) المحصل : افضل الدين الغيلاني أطال الله بقاءه . بعض نسخ المحصل : . . . نور الله قبره .
ذكره القفطي (تاريخ الحكماء : ١٥٧) : «الإمام الفريد عمر بن غيلان البلخي، أفضل حكماء الحضرة، وله محصول من الحكمة كامل» . وكان معاصرا للفخر الرازي، وحكى الفخر مناظرته معه في مسألة حدوث العالم . طبع هذه المناظرة مع كتاب حدوث العالم للغيلاني .

٣) تر : ـ حاصلة (وفي طو أيضا شطب عليه بعد الكتابة) .

٤) طو : ما . مج٤ : ـ فيما .

ولو لم يكن الامتداد في لفظ الزمان معقولاً لما سمّى العقلاء الزمانَ بالمدّة المشتقّة من الامتداد.

واعلم أنّ أرسطاطاليس قال: «الزمان مقدارالحركة» وهذا المعترض زاد فيه «الامتداد» ليعترض عليه بمثل هذا الكلام، ولم يعلم أنّ الامتداد هو المقدار المتَّصل. فيكون في هذا التفسير تكرار غير محتاج إليه.

(١٩١) **قال**:

[نقد القول في الكميّات المنفصلة]

وأمّا الكميّات المنفصلة فليست أُموراً وجوديّة، لأنّه لامعنى للعدد إلا مجموع الوحَدات.

والوحدة لايجوز أن تكون صفة ثبوتيّة زائدة على الذات، وإلا لكان كلّ واحد من أشخاص تلك الماهيّة[١] واحدة، فيلزم التسلسل.

ولأنّ الاثنينيّة لو كانت صفة واحدة[٢] - وهي قائمة بالوحدتين - فإمّا أن تكون بتمامها قائمة بكلّ واحدة من الوحدتين، فيلزم قيام الواحد بالاثنين، ويلزم أن يكون كلّ وحدة وحدها اثنين - وهو محال – وإن توزّعت على الوحدتين كان القائم بكلّ واحدة من الوحدتين غير القائم بالأُخرى [تر٦٥ب] فلم تكن الاثنينيّة صفة واحدة، بل مجموع أمرين، وإن جاز ذلك فلنجعل الاثنينيّة نفس تينك الوحدتين.

١) المحصل ن: + أعني ماهية الوحدة.

٢) طو، تر: ـ واحدة.

(١٩٢) أمّا الفلاسفة[١] فقد احتجُّوا على كون الوحدة صفة ثبوتيّة بأنّ الإنسان الواحد يخالف العشرة في مسمّى الواحديّة ، ويشاركها في مسمّى الإنسانيّة ، والواحديّة[٢] زائدة على الماهيّة ، وليست أمراً عدميّاً، لأنّها لو كانت عدماً لكانت عدم الكثرة ، فالكثرة إن كانت عدميّة كانت الوحدة عدم العدم ، فتكون ثبوتيّة . و إن كانت وجوديّة فلامعنى للكثرة إلا مجموع الوحدات ، فإذا كانت الوحدة عدميّة لزم أن يكون مجموع العدمات أمراً وجوديّاً، [وهو محال][٣] . فثبت بهذه الدّلالة كون الوحدة والكثرة وصفين وجوديّين قائمين بالذّات . [طو٥٩آ]

أقول : قد مرّ أنّ الوحدة أمرٌ عقليّ يعقل بها حيث يعتبر عدم الانقسام، وإذا اعتبرت من حيث كونها موضوعاً لوحدة أُخرى لزمت وحدة أُخرى، وتكون حينئذ الوحدة واحدة بذلك الاعتبار، ولاتكون الوحدتان اثنتين[٤] ، لأنّهما ليستا في مرتبة واحدة؛ بل الأُولى معقولة من الموضوع، والثانية معقولة من المعقول[٥] من الموضوع. ولايتسلسل بل ينقطع عند عدم الاعتبار، والاثنينيّة قائمة بمجموع الوحدتين من حيث اعتبار الانقسام فيه إلى وحدتين، أمّا باعتبار عدم الانقسام فيه من حيث هما مجموع واحد لوحدتين فيكون اثنتين واحدة من جميع آحاد ما يفرض اثنتين، ويقال عليها اثنتان .

---

١) راجع البحث عن الوحدة والعدد في الشفا : الإلهيات : ٩٧ـ١١٠.

٢) المحصل : فالواحدية .

٣) إضافة من المحصل .

٤) تر، مج٤ : اثنين .

٥) طو : الاولى معقول من الموضوع والثانية معقول من المعقول . تر، مج٤ : الاول معقول من الموضوع والثانية معقول من المعقول . (التصحيح على القياس) .

وأمّا قوله : «إنّ الفلاسفة قالوا : الكثرة عدم الوحدة» ثمّ قالوا : «الكثرة مجموع الوحدات» فحاصله أنّهم قالوا : «المجموع هو عدم الجزئيّة [١] ». وهذا لايقوله عاقل.

والمشهور من الفلاسفة أنّهم قالوا : «الوحدة أمر عقليّ عامّ يقع على الموجودات، كالوجود والشّيء» ويعدّونها في الأمور العامّة ويقولون : «إنّها تقع على موضوعاتها لا بمعنى واحد، فليس وحدة النقطة كوحدة الجسم، ولا كوحدة الحيوان، ولا كوحدة العسكر،[تر٦٦آ] والكثرة مؤلّفة من الآحاد» .

(١٩٣) **قال** :

[نقد القول في الكيفيّات]

أمّا «الكيفيّات» فالمختصّة منها بالكمّيّات غير موجودة ، لأنّ ما دلّ على بطلان وجود الكمّ دلّ على بطلان ما يقوم به .

وأمّا الصّلابة فهي عبارة عن التأليف بناء على القول بالجوهر الفرد . واللين عبارة عن عدم الممانعة ، فيكون عدميّاً .

أقول : لاشكّ في وجود الخطّ المستقيم والخطّ المنحني والدائرة والكُرة والزاوية، وامتياز بعضها من بعض؛ وليس ذلك إلا كيفيّات مختصّة بالكمّيّات، ولو كانت الصلابة والتأليف واحداً على رأى القائلين بالجوهر الفرد، لكان الماء عندهم غير مؤلّف من الجواهر الفردة، إذ ليس فيه صلابة.

---

١) طو، مج٤ : عدم الجزء منه . تر : عدم الجزء .

وكـذلك لحـوم الحيوانـات وجلـدها. وعـدم الممانعـة توجـد في مثـل الغبـار والبخار والدخان من غير لين .

(١٩٤) **قال** :

[المتحيِّز وغير المتحيِّز]

تقسيم المحدثات [طو٥٩ب] على رأي المتكلّمين:

المحدَث إمّا أن يكون متحيّزاً أو قائماً بالمتحيز ، أو لامتحيّزاً ولاقائماً به .

أمّا القسم الثالث فقد أنكره الجمهور من المتكلّمين ، وأقوى ما لهم فيه أنّا لوفرضنا موجوداً غير متحيّز ولاحالّ فيه لكان مساوياً لذات اللّٰه تعالى فيه ، ويلزم من الاستواء فيه الاستواء في تمام الماهيّة .

وهذا ضعيف ؛ لأنّ الاشتراك في السّلوب لايقتضي التّماثل ، وإلا لزم تماثل المختلفات ؛ لأنّ كلّ مختلفين لابدّ وأن يشتركا في سلب كلّ ما عداهما عنهما .

وأمّا المتحيّز فقد قال المتكلّمون: إنّه إمّا أن يكون قابلاً للانقسام أو لايكون . والأوّل هو الجسم ، والثاني هو الجوهر الفرد .

وعند المعتزلة اسم الجسم لايقع إلا على الطّويل العريض العميق . وعلى التفسير الذي قلنا: الجسم ما فيه التأليف ، وأقلّه جوهران . وهذا بحث لغويّ .

أقول : الأقدمون من المتكلّمين قالوا : المتحيِّز هو الجوهر، والحالُّ فيه هو العرَض . والموجود الذي لايكون جوهراً ولاعرَضاً هو الله تعالى . وعلى هذا الوجه قالوا باستحالة وجود محدَث غير [تر٦٦ب] متحيِّز ولاحالّ فيه، لاكما قاله؛ فإنّ ذلك لايقوله عاقل .

والقول بأنّ كلّ مؤلّف جسم ممّا تفرّد به أبو الحسن الأشعريّ[١]، والباقون اعتبروا فيه الأبعاد الثلاثة، فقال الكعبيّ[٢]: «أقلّه يحصل من أربعة جواهر، ثلاثة كمثلّث ورابعها فوقها»، ويصير بها كمخروط ذي أربعة أضلاع مثلّثات.

وقال باقي المعتزلة[٣]: أقلّه من ثمانية جواهر يتألّف كمكعّب ذي ستّة أضلاع مربعّات.

والفلاسفة أيضاً اعتبروا فيه قبول الأبعاد الثّلاثة مع إنكار كونه مؤلّفاً من جواهر أفراد.

(١٩٥) **قال**:

[العرض وأقسامه]

أمّا الحالّ في المتحيّز فهو العرَض، وهو إمّا أن يجوز اتّصاف غير الحيّ به[٤] أو لايجوز، أمّا الأوّل فهو المحسوس بإحدى[٥] الحواسّ الخمس والأكوان.

[المحسوسات][٦]

أمّا المحسوسة فمنها المحسوسة بالبصر إحساساً أوّليّاً، وهي الألوان والأضواء.

---

١) راجع أقوال قدماء المتكلمين حول الجسم في مقالات الإسلاميين: ٢/٤ـ٨.

٢) أبو القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود البلخي الكعبي، مضى ترجمته بعنوان البلخي.

٣) مقالات الإسلاميين (٢/٥): «قال أبو الهذيل: الجسم ما له يمين وشمال وظهْر وبطن وأعلى وأسفل، وأقل ما يكون الجسم ستة أجزاء».

٤) طو: ـ به.

٥) طو، تر: باحد.

٦) راجع الشفاء: الطبيعيات، النفس، ٥٠ وما بعده. المباحث المشرقية: ٢٩٣/١وما بعده.

أمّا الألوان[١] فالقدماء قالوا: الخالص هو السّواد ، أمّا البياض فهو إنما يتخيّل من اختلاط الهواء بالأجسام الصّغار الشفّافة ، كما في الثلج والزجاج المدقوق .

ومنهم من اعترف بالبياض ، كما في بياض البيض المسلوق .

والمعتزلة [طو٦٠آ] قالوا: الخالص هوالسواد والبياض والحمرة والصفرة والخضرة.

أمّا الضّوء فقيل: «أنّه جسم» وهو خطأ، لأنّ الأجسام متساوية في الجسميَّة ومختلفة في كونها مضيئة ومظلَمة . وعند أبي عليّ[٢] : الضوء شرط وجود اللون ، وعندنا هو شرط لصحّة كونه مرئيّاً[٣] .

أمّا الظُلمة فمنّا مَن قطَع بكونها ثبوتيّة ، والأقرب أنّها عدم الضوء عمّا من شانه أن يصير مضيئاً، لأنّ في الليل إذا جلس إنسان عند النار، وآخر بعيداً عنها، فالبعيد يرى من كان قريباً من النار ويرى الهواء المتوسّط بينهما مضيئاً، والقريب لايرى البعيد ، ويرى ذلك الهواء مظلماً. فلو كانت الظلمة صفة ثبوتيّة قائمة بالهواء لما اختلف الحال .

ومنها المحسوسة بالسمع، وهي الأصوات والحروف ، وهي كيفيّات عارضة إمّا للأصوات - كالسين والشين - أو حادثة في آخر زمان حبس النّفَس [تر٦٧آ] وأوّل زمان إطلاقه - كالتاء والطاء - ومنه يظهر أنّ الحرف غير الصّوت .

---

١) راجع شرح المواقف : ٢٣٤/٥، المقصد الخامس من الفصل الأول من المرصد الثالث من الموقف الثالث .

٢) المحصل ن : + سينا .

٣) طو : مرائيا .

ومنها المحسوسة بالذوق ، وهي الحرافة والمرارة والملوحة والحلاوة والدّسومة والحموضة والعفوصة والقبض والتفاهة[١] .

(١٩٦) تنبيه :

لاشكّ أنّ الحرافة تفعل تفريقاً والعفوصة قبضاً ، فالمدرَك بحسّ الذوق كلّه طعم أو أمر مركّب من الطعم ومن تفريق الحاسّة ؟ هذا متوقّف فيه .

ومنها المحسوسة باللمس ، وهي الحرارة والبرودة ، والرطوبة واليبوسة ، والثقل والخفّة ، والصلابة واللين .

أقول : قد مرّ أنّ البياض يحصل من اختلاط الهواء بالأجسام الشفّافة، كذلك السواد أيضاً يحصل من اندماج أجزاء الأجسام الكثيفة بعضها في بعض. والدليل عليه أنّ الزاج في غاية النفوذ لحدّته والعفص[٢] في غاية القبض، وليس أحدهما بأسود، وإذا امتزجا نفذ الزاج في المسامّ الصغيرة من العفص وقبضه العفص بقوّة فاندمج بعضها في بعض وحدث السواد. ومن تركيبات الألوان تحصل ألوان أُخرى، كما من الصفرة والزّرقة الخضرة[٣] .

وقال الحكماء : الضدان هما البياض والسواد. والاتّجاه من أحدهما إلى

---

١) هذه الكلمات بالفارسية : الحرافة : تندي وتيزي . المرارة : تلخى . الملوحة : شورى . الحلاوة : شيريني . الدسومة : چربى . الحموضة : ترشى . العفوصة : مزه گس . التفاهة : بى مزگى .

٢) العفْص حمل شجرة البلوط، وهو دواء قابض مجفف وربما اتخذوا منه الحبر وصبغوا به .

٣) نو : تحصل الخضرة .

الآخر يكون بطرق، كالغبرة والزرقة، والصّفرة [طو٦٠ب] والحمرة، وأمثالها.

وكيفيّات الأصوات ليست هي الحروف وحدها، بل الثقل والخفّة والجهارة والخفاءة من كيفيّاتها، وكذلك كيفيّات أُخر بها يميّز الإنسان صوت شخص من صوت شخص آخر.

وأمّا الطعوم التسعة قالوا: تتولّد من تاثير ثلاثة أشياء- هي الحرارة والبرودة والكيفيّة المتوسطة بينهما - في ثلاثة أشياء: الكثافة واللطافة والحالة المتوسطة بينهما، والثلاثة في الثلاثة تسعة.

ويرد عليه أنّ العفوصة[1] والقبض مختلفان بالشدّة والضعف، ولو صيّر الشدّة والضعف موضوعيهما نوعين لكان كلّ واحد من هذه الأنواع نوعين. والحقّ أنّ الطعوم فيها اختلافات كثيرة، كما بين حلاوة العسل [تر٦٧ب] وحلاوة السكّر وحلاوة الدبس وحلاوة البطّيخ وغيرها. والمركّبات منها أيضاً كثيرة لاحدّ لها.

ولم يذكر المحسوسة بالشمّ. والذين ذكروها قسّموها إلى الملائمة وغير الملائمة، وفيها اختلاف لاحدّ له[2]، كما في سائر المحسوسات.

وقوم عدّوا الخشونة والملاسة في الملموسات، بدل الصلابة واللين.

وبالجملة الكلام في هذا الموضع كثير لايحتمله هذا الكتاب.

(١٩٧) **قال:**

مسألة: [البرودة والحرارة]

منهم من جعل البرودة عدم الحرارة. وهو خطأ؛ لأنّا نحسّ من البارد بكيفيّة

---

١) العفوصة: المرارة والقبض اللذان يعسر معهما الابتلاع، فإذا اجتمعا فهي البشاعة.

٢) نو: اختلافات لا حد لها.

مخصوصة ، فذلك المحسوس ليس عدم الحرارة - لأنّ العدم لايحسّ به [١] - ولا الجسم، وإلا لكان الإحساس بالجسم حال حرارته إحساساً بالبرودة .

تنبيه:

الرّطوبة إن كانت عبارة عن اللاممانعة - على ما يقوله الفلاسفة -كانت عدميّة.

وإن كانت عبارة عن سهولة الالتصاق كانت وجوديّة .

واليبوسة في مقابلتها.

(١٩٨) **مسألة [الثقل والخفة]**

الثقل أمر زائد على الحركة ، لأنّ الثقيل المسكّن في الجوّ قسراً نحسّ بثقله ، والزقّ المنفوخ المسكّن تحت الماء قسراً نحسّ بخفّته ، مع عدم حركتهما .

مسألة [اللين والصلابة]

اللين معناه عدم ممانعة الغامز ، فلايكون وجوديّاً. [والصلابة بخلافه] [٢] .

(١٩٩) **مسألة [الملاسة والخشونة]**

الملاسة عبارة عن استواء وضع الأجزاء ، والخشونة عبارة عن كون بعضها أرفع وبعضها أخفض .

---

١) تر : ـ به .

٢) طو، تر : ـ والصلابة بخلافه .

أقول: في قوله «العدم لايحسّ به» نظرٌ، لأنّ الأمر العدميّ إذا كان مقتضياً[١] لأمر غير ملائم يحسّ به من جهة مقتضاه، كتفريق الاتّصال والجوع والعطش،[طو٦١آ] فإن كانت البرودة عدم الحرارة وكانت الحاسّة محتاجة إلى حرارة تعدل مزاجها، فعدم تلك الحرارة يقتضي أمراً غير ملائم فيها فيُحسّ به .

ولم يقل أحد: «إنّ عدم الحرارة هو الجسم» حتّى يكون الإحساس بالجسم إحساساً بالبرودة .

والحقّ أنّ البرودة كيفيّة ضدّ الحرارة، فإنّ مقتضياتها ـ كالتّكاثف والثقل وأمثالهما ـ ضدّ مقتضيات الحرارة، كالتخلخل والخفّة وأمثالهما .

والفلاسفة لم يقولوا: «إنّ الرطوبة لاممانعة» بل قالوا :[تر٦٨آ] «إنها كيفيّة تقتضي سهولة قبول الأشكال لموضوعها. واليبوسة كيفيّة تقتضي عُسر قبول الأشكال لموضوعها».

والثقل والخفّة لم يذهب أحد إلى أنّهما ليسا بزائدين على الحركة، بل هما عرَضان يسمّيهما المتكلّمون «اعتماداً» والحكماء «ميلاً»[٢] .

وقوله: «اللين عدم ممانعة الغامز» و«الرطوبة عند الفلاسفة عبارة عن اللاممانعة» يقتضي أن يكون اللين والرّطوبة عند الفلاسفة شيئاً واحداً.

---

١) طو: نقيضا .

٢) شرح الإشارات (٢/٢١٥): لما كانت الجهات بالطبع إما فوق و إما تحت- فالميل الطبيعي إما يتوخى الفوق- وهو الخفة ـ وإما يتوخى السفل ـ وهو الثقل- وهما بسيطان- وما تقتضيه النفوس النباتية والحيوانية يكون كحركاتها وجهات حركاتها . قوله: (فإذا كان الجسم الطبيعي في حيزه الطبيعي لم يكن له- و هو فيه ـ ميل، لأنه لامحالة إنما يميل بطبعه إليه لا عنه) .

وليس كذلك، بل اللين كيفيّة تقتضى عدم ممانعة مع عسر تفرّق الأجزاء[١] .

والملاسة والخشونة لو كانتا من باب الوضع لما عُدّتا في الكيفيّات، ويمكن أن يكون الوضع مبدأهما .

(٢٠٠) **قال** :

مسألة:

من القدماء من زعم أنّ هذه المحسوسات قد تبقى بعد مفارقة محالّها قائمة بأنفسها، و إبطالها بابطال انتقال الأعراض .

أقول : إنّ هذا الشكّ إنما حصل لهم من الضّوء والرائحة وأمثالهما؛ فإنّهم لّما رأوا الضوء كأنّه ينتقل من ذي الضوء إلى قابله، والرائحة تنتقل من ذي الرائحة إلى الحاسّة، حسبوا أنها تبقى بعد مفارقة محالّها .

(٢٠١) **قال** :

[الأكوان]

أمّا الأكوان: فقد اتّفقوا على أنّ حصول الجوهر في الحيّز أمر ثبوتيّ .

فقيل: هذا الحيّز إن كان معدوماً فكيف يعقل حصول الجوهر في المعدوم؟

و إن كان موجوداً فلاشكّ أنّه أمر مشار إليه ، فهو إمّا جوهر و إمّا عرَض .

فإن كان جوهراً كان الجوهر حاصلاً في الجوهر، وهو قول بالتداخل ، وهو محال . اللهمّ إلا أن يفسَّر ذلك بالمماسّة ، ولانزاع فيها .

---

١) طو : مع غير تفريق أجزاء . مج٤ : مع تفريق أجزاء . مج٢ : مع عسر تفرق أجزاء . تر : مع عسر أجزاء . (المتن مطابق لنو) .

وإن كان عرَضاً فهو حاصل في الجوهر، فكيف يُعقل حصول الجوهر فيه؟

أقول: هذا غلط من جهة اشتراك اللفظ، فإنّ لفظة «في» تدلّ في قولنا «الجسم في الجسم»[1] و«الجسم في المكان» و«العرض في الجسم» على معان مختلفة؛ فإنّ الأوّل يدلّ على كون [طو٦١ب] الجسم مع جسم آخر في مكان واحد، والثاني يدلّ على كون الجسم في المكان، والثالث يدلّ على كون العرَض حالّاً في الجسم.

والمكان هو القابل للأبعاد، القائم [تر٦٨ب] بذاته، الذي لايمانع الأجسام عند قوم، وعرَض هو سطح الجسم الحاوي المحيط بالجسم ذي المكان عند قوم، وهو بديهيّ الإنيّة[2] خفيّ الحقيقة.

والمكان إن كان عدميّاً لم يكن حصول الجوهر في الأمر العدميّ حصوله في المعدوم بمعنى أنّه في العدم، وإن كان جوهراً فالجوهر عند القوم الأوّل ينقسم إلى مقاوم للداخل عليه ممانع إيّاه - وهو الذي لايجوز عليه التداخل - وإلى غير مقاوم يمتنع عليه الانتقال، وهو المكان.

والجوهر الممانع يمكن أن يداخل غير الممانع، وذلك هو كون الجوهر في المكان.

وأمّا عند القوم الثاني فحصول الجوهر في المكان الذي هو عرض بمعنى غير المعنى الذي يراد به في قولهم «حصول العرض في الجوهر» بمعنى الحلول فيه.

---

١) طو، تر، مج٤، مج٢: + بمعنى التداخل. (الأظهر أن الصحيح ما أثبتناه مطابقا لنو).

٢) نو: الأينية.

(٢٠٢) **قال**:

مسألة: [حصول الجوهر في الحيّز هل هو معلّل بمعنى آخر]

اختلفوا في أنّ ذلك الحصول هل هو معلّل بمعنى آخر؟ والحقّ عدمُه؛ لأنّ المعنى الذي يوجب حصوله في ذلك الحيّز إمّا أن يصحّ وجوده قبل حصوله في ذلك الحيّز، أو لايصحّ. فإن صحّ: فإمّا أن يقتضي اندفاع ذلك الجوهر إلى ذلك الحيّز، أو لايقتضي: فإن كان الأوّل كان ذلك هو الاعتماد، ولانزاع فيه. وإن كان الثاني لم يكن بأن يحصل بسبب ذلك المعنى في حيّز أولى من حصوله في غيره، اللهم إلا بسبب منفصل، ثمّ يعود الكلام الأوّل فيه،

وأمّا إن لم يصحّ وجوده إلا بعد حصول الجوهر في ذلك الحيّز، كان وجوده متوقّفاً على حصول الجوهر فيه، ولو كان حصول الجوهر فيه محتاجاً إلى ذلك المعنى لزم الدور.

أقول: قد مرّ أنّ جماعة من المتكلّمين قالوا بأنّ الكون ـ وهو عرض ـ علّة للكائنيّة[١] وهي صفة. وقد قال المصنّف في التفريع على القول بالحال[٢]: «إنّ ثبوت الحال للشيء إمّا أن يكون معلّلا بموجود قائم بذلك الشيء ـ كالعالميّة المعلّلة بالعلم ـ أو لايكون كسواديّة السواد» وهاهنا أراد أن يبيّن[٣] الاختلاف الواقع بين المتكلّمين، وهو أنّ الحصول في الحيّز هل هو [تر٦٩آ] معلّل بمعنى غير الاعتماد الذي هو عرَض أم لا؟ فإنّ [طو٦٢آ]

---

١) تر: للكائن.

٢) راجع الفقرة: ١٢٥.

٣) تر (بدلا من: يبين): لم.

أباهاشم وأصحابه أثبتوا معنى هو علّة للحركة والسكون، وأبو الحسين وباقي المتكلّمين نفوا ذلك المعنى[١].

وذهب جماعة كثيرة من الناظرين في هذا الكتاب إلى أنّ المعنى المذكور هو الكائنيّة، وغفلوا عن كونها معلّلة بالحصول، وهاهنا الكلام في معنى يعلّل الحصول به على عكس ذلك.

وحجّة مثبتي هذا المعنى أنّا لو قدرنا على جعل الجسم كائناً من غير واسطة معنى، لقدرنا على ذات الجسم، كما أنّا إذا قدرنا على صفات الكلام ـ ككونه أمراً ونهياً وخبراً ـ قدرنا على نفس الكلام. وأيضاً الخفيف والثقيل استويا في جواز التحريك وحال القادر معهما على السواء. فلابدّ من معنى بسببه يقدر على بعض التحريكات دون بعض، فهاهنا معان تقلّ وتكثر، وهي مقدورة للقادر حتّى بواسطتها يحرّك ما يحرّك.

وضعف هذه الحجج غنيٌّ عن الشّرح.

(٢٠٣) **قال**:

مسألة [الحركة والسكون والاجتماع والافتراق]:

«الحركة» عبارة عن حصول الجوهر في حيّز بعد أن كان في حيّز آخر.

و«السكون» عبارة عن حصوله في الحيّز الواحد أكثر من زمان واحد.

فعلى هذا حصوله في الحيّز حال حدوثه لايكون حركة ولاسكوناً.

---

١) قال الملاحمي (الفائق: ١٢): «فأما أبوهاشم وأصحابه فإنهم يثبتون المعاني، فيجعلون الكون معنى يوجب حصول الجوهر في محاذاة، ثمّ يحدّون ما يرجع إلى الكون بما حددناه به ويزيدون فيه قولهم: معنى يوجب كون الجسم كذا وكذا».

وقيل: «هو السكون» وهو إنّما يصحّ إذا قيل: «الحركة عين السكونات» والبحث لفظيٌّ.

و«الاجتماع» هو حصول الجوهرين في حيّز واحد بحيث[1] لايمكن أن يتخلّلهما ثالث.

و«الافتراق» كونهما بحيث يمكن أن يتخلّلهما ثالث.

(٢٠٤) والدليل على وجود هذه المعاني أنّ الجوهر يحرّك بعد أن لم يكن متحرّكاً. والتغيّر من أمر إلى أمر يستدعي وجود الصّفة.

لايقال: هذا منقوضٌ بما أنّ الباريء تعالى كان عالماً بأنّ العالَم سيوجد، ثمّ صار عالماً بأنّه موجود. وكذا لم يكن رائياً للعالَم - لاستحالة رؤية المعدوم - ثمّ صار رائياً.

والأقوى أنّه لم يكن فاعلاً للعالم ثمّ صار فاعلاً. والفاعليّة يمتنع أن تكون صفة [تر٦٩ب] حادثة، وإلا لافتقرت إلى إحداث آخر، ويلزم التسلسل.

وأيضاً فالتّغير يكفي في تحقّقه كون إحدى الحالتين ثبوتيّة، وأنتم ادّعتيم أنّ الحركة والسكون كلاهما ثبوتيّان.

لأنّا نجيب: عن الأوّل بأنّ التغيّر في الإضافات لايوجب تغيّر الذات والصفات.

وعن الثاني أنّ الحركة والسكون نوع واحد، لأنّ المرجع بهما إلى الحصول في الحيّز، إلا أنّ الحصول إن كان مسبوقاً بالحصول في حيّز آخر كان [طو٦٢ب]

---

١) تر: – بحيث.

حركة ، و إن كان مسبوقاً بالحصول في ذلك الحيّز كان سكوناً. و إذا كان كلّ واحد منهما من نوع واحد وثبت كون أحدهما ثبوتياً، لزم أن يكون الآخر كذلك. وبهذا الطريق ثبت أنّ حصول الجوهر في الحيّز حال حدوثه أمرٌ ثبوتيٌّ .

أقول : هذا الحدّ للحركة هو حدّها عند المتكلّمين[١] ، وهو مبنيّ على القول بالجوهر الفرد وتتالي الآنات وتتالي الحركات الأفراد غير المتجزّئة .

وأمّا قوله : «السكون عبارة عن حصوله في الحيّز الواحد أكثر من زمان واحد» يقتضي أن تكون الحركة التي تكون قبل السكون سكوناً بعينه[٢] .

والصواب أن يقال : «هو الحصول في حيّز بعد حصوله في ذلك الحيّز بعينه» حتّى تخرج منه الحركة، وقد قال هو ذلك بعينه في آخر هذا الفصل.

والقول بأنّ الحصول في الحيّز حالة الحدوث وجوديّ[٣] ، يكون متفرّعاً على وجود الحصول في الحيّز مطلقاً، وقد مرّ الكلام فيه .

---

١) يشير ظاهرا إلى أن التعريف الذي جاء في المتن لايستقيم مع عدم الاعتقاد بالجوهر الفرد، فإن الحركة أمر مستمر والحصول في الحيز سكون. ولا يخفى أن الحد الذي جاء في المتن هو حد الحركة المكانية، والحركة أعم من هذا، والحد الذي ذكره ابن سينا (الشفا : السماع الطبيعي : ٨٣) : «الحركة كمال أول لما هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة» .

٢) الظاهر أنه يريد أن المتحرك إذا وصل إلى حيز يسكن فيه، فهو آن الوصول إلى هذا الحيز متحرك ثم يبقى فيه ويسير ساكنا، فهو باق في مكان واحد زمانين متحرك في الأول وساكن في الثاني، وعلى تعريف الماتن ساكن في الزمانين ـ هذا خلف . ولا يخفى أن المسألة قابل للمناقشة. وقال الفخر الرازي في المباحث المشرقية (٥٩٦/١) : «الحق هو أن السكون في المكان مقابل للحركة منه وإليه» وأيضا فيه (٥٩٧/١) : «السكون عدم الحركة عما من شأنه أن يتحرك» .

٣) طو، مج٤، مج٢ : وجوديا . تر : وجود . (التصحيح على القياس) . والكلام إشارة إلى ما جاء في المتن : «وبهذا الطريق ثبت أن حصول الجوهر في الحيز أمر ثبوتي» .

والصّواب أن يقال : «هو الكون الأوّل أو الحصول الأوّل للجسم الحادث» وهو لايكون حركة ولاسكوناً لخروجه عن حدّيهما .

وأمّا من قال «هو السكون» فإنما قاله لأنّه يقول : «الأكوان في الأحياز كلّها سكونات، ويكون بعضها حركات باعتبارات أُخر» وذلك لأنّه قد روي عن أبي الحسن الأشعريّ أنّه قال : «الجوهر إذا كان في مكانٍ فالكون الذي فيه سكون، وإذا تحوَّل إلى مكان آخر فأوّل كونه في المكان الثاني سكونه فيه وحركته إليه» .

وذهب القلانسيّ[١] إلى «أنّ السكون كونان متواليان في مكان واحد، [تر٧٠آ] والحركة كونان متواليان في مكانين» فإذن الكون الأوّل سكون، وعلى هذا القول يلزم أن تكون الحركة عين السكونات[٢] .

و«الاجتماع» ينبغي أن يحدّ بحيث يختصّ بجوهر واحد . والذي قاله يُفهم منه أن يكون لجوهرين اجتماع واحد. والصواب أن يقال :هو حصول الجوهر في الحيّز بحيث لايمكن أن يتخلل بينه وبين جواهر أُخر ثالثٌ .

و«الكون» أو الحصول في الحيّز عند المتكلّمين هو نوع، وهذه الأربعة أجناس تحته. وقد مرّ أنهم يقولون [طو٦٣آ] للأعمّ نوعاً، وللأخصّ تحته جنساً له[٣] .

وجوابه عن تغيّر العلم، بـ«أنّ التغيّر في الإضافات لايوجب تغيّر الذّات» مبنيّ على كون العلم إضافة، وسيجيء القول فيه[٤] .

---

١) لم أعثر على ترجمته فيما عندي من المصادر .

٢) تر : فإذن الكون الأول ليس بحركة فهو سكون ويلزم أن تكون الحركة عين السكونات .

٣) يعني على خلاف اصطلاح المنطقيين .

٤) راجع الأرقام ٢١٤ وما بعدها .

(٢٠٥) **قال** :

زعم قدماء الأصحاب أنّ الاجتماع والافتراق أمران مغايران للكون المخصّص للجوهر بالحيّز.

وهو ضعيف ، لأنّا متى عقلنا الجوهرين حاصلين في الحيّزين [بحيث] لايمكن أن يتخلّلهما ثالث، فقد عقلناهما مجتمعين ، فلاحاجة إلى الزّائد .

أقول : تعقّل الجوهرين في حيّزيهما إن لم يقترن بقيد «أن لايتخلّلهما ثالث» لم يكن اجتماعاً، والمعنى المطلق مغاير للمقيّد، وهم لايعنون بالزّائد غير ذلك .

(٢٠٦) **قال** :

مسألة: [المحويّ حال استقراره في الحاوي المتحرّك هل يكون متحرّكا]

اختلفوا في أنّ المحويّ حال استقراره في الحاوي المتحرِّك هل يكون متحرّكا ؟

والأقرب أنّه متحرّك بالعرض - لابالذّات .

أقول : إنّه ليس بمتحرّك عند من يجعل المكان السطح الباطن من الحاوي؛ لأنّه لم يفارق مكانه، ومتحرّك باعتبار تغيّر الإشارة إليه من مشير واحد، فلذلك قيل : أنّه متحرّك بالعرض أي بتبعيّة الغير، لابالذات من حيث لم يفارق مكانه .

(٢٠٧) **قال** :

الأكوان بأسرها متضادّة

لأنها إن اقتضت الحصول في حيّز واحد كانت متماثلة فكانت متضادّة ، و إن اقتضت الحصول لا في حيّز واحد ، فلاشكّ في تضادّها، لكنّها تكون بحيث لايصحّ تعاقبها، كالكون الذي يقتضي الحصول في الحيّز الأوّل [١] مع ما يقتضي الحصول في الحيّز الثالث [٢] فما فوقه . [تر٧٠ب]

أقول : حجّتهم على أنّ الأكوان التي تقتضي الحصول في حيّز واحد متماثلة «امتناعُ تعليل الأمر المشترك بالعلل المختلفة» . وفيه نظر [٣] .

وحدّ الضدّين إن كان بـ«اللذين لايمكن اجتماعهما» دخل فيه المثلان ، لأنّهما ممتنعا الاجتماع .

وإن قيل : «المختلفان اللذان لايمكن اجتماعهما» لم يدخل المثلان في الحدّ .

وإن زيد فيه : «و يصحّ تعاقبهما على محلّ واحد» لايكون كلّ الأكوان كذلك، لأنّ الكونَ في حيّز لايمكن أن يعاقبه كونٌ في حيّز يتخلل بينهما حيّز أوأحياز.

والمشهور عند المتكلّمين الأخير من هذه الحدود .

---

١) طو، تر : ـ الاول .

٢) المحصل ن : في الحيز الثاني والثالث .

٣) لم أظفر على وجه النظر، فإن المشهور بين الحكماء، أنه كما لايصدر عن العلة الواحدة إلا معلول واحد، كذلك لا يصدر عن العلل الواحدة في النوع إلا نوع واحد من المعلول .

والحكماء يزيدون فيهما قيداً آخر، وهو «كونهما في غاية التباعد». وعلى ذلك التقدير لايكون[١] لضدّ إلا ضدّ واحد فقط .

(٢٠٨) **قال** :

أمّا الأعراض التي لايتّصف بها غير الحي فأجناس:

منها الحياة

واعلم أنّ المراد منها إن كان «اعتدال [طو٦٣ب] المزاج» أو «قوّة الحسّ والحركة» فهو معقول ، و إن كان شيئاً ثالثاً فلابدّ من إفادة تصوّره ، ثمّ إقامة الدّليل على ثبوته .

والجمهور زعموا «أنها صفة لأجلها يصحّ على الذّات أن يعلم ويقدر» واحتجّوا بأنّه لولا امتياز الحيّ من الجماد بصفة ، و إلا لم يكن اتّصاف الحيّ بهذه الصفة أولى من الجماد .

واحتجّ ابن سينا في «القانون[٢]» بأنّ العضو المفلوج حيّ ، فحياته إمّا أن تكون

---

١) تر : ـ لايكون .

٢) القانون (١/٧٠، الفصل الرابع من التعليم السادس) : «وأما القوة الحيوانية، فيعنون بها، القوة التي إذا حصلت في الأعضاء، هيأتها لقبول قوة الحس والحركة وأفعال الحياة. ... والقوى النفسانية لاتحدث في الروح والأعضاء إلا بعد حدوث هذه القوة، وإن تعطّل عضو من القوى النفسانية ولم يتعطل بعد من هذه القوة، فهو حي، ألا ترى أن العضو الخدر، والعضو المفلوج، فاقد في الحال لقوة الحسّ والحركة لمزاج يمنعه عن قبوله أو سدة عارضة بين الدماغ وبينه وفي الأعصاب المنبثة إليه، وهو مع ذلك حي والعضو الذي يعرض له الموت، فاقد الحسّ والحركة ويعرض له أن يعفن ويفسد. فإذن في العضو المفلوج قوة تحفظ حياته حتى إذا زال العائق فاض إليه قوة الحس والحركة، وكان مستعدًّا لقبولها بسبب صحة القوة الحيوانية فيه، وإنما المانع هو الذي يمنع عن قبوله بالفعل. ولا كذلك العضو الميت وليس هذا المعد هو قوة التغذية وغيره ، حتى إذا ☚

قوّة الحسّ والحركة ، أو قوّة التغذية ، أو نوعاً ثالثاً. والأوّل باطلٌ ، لأنّ العضو المفلوج ليس له قوّة الحسّ والحركة . والثاني باطلٌ ، لأنّ قوّة التغذية قد تبطل مع بقاء العضو المفلوج حيّاً، ولأنّ القوّة الغاذية حاصلة للنبات ، ولاحياة له . فثبت أنّ الحياة أمر ثالث .

(٢٠٩) والجواب عن الأوّل: معارض بأنّه لولا امتياز الذات الحيّة بما لأجله صحّ أن يصير حيّاً، و إلا لم يكن بأن يصير حيّاً أولى من غيره . وهذا يقتضي اشتراط الحياة بحياة اُخرى . وكلّ ما هو جوابهم هناك فهو جوابنا هاهنا .

وعن الثاني: أنّ معنى [تر٢٧١] كون العضو المفلوج حيّاً بقاء قوّة التغذية [فيه]. قوله: «قد تبطل هذه القوّة مع بقاء الحياة» قلنا: لانسلّم، فلِمَ لايجوز أن يقال: «القوّة باقية ، ولكنّها عاجزة من الفعل» ؟

وقوله: «الغاذية حاصلة في النبات» قلنا: أنت تساعدنا على أنّ غاذية النبات والحيوان مختلفان بالنّوعيّة والماهيّة ، والمختلفان لايجب اشتراكهما في الأحكام.

أقول : قيل : «الأعراض التي لايتّصف بها غير الحيّ عشرة : الحياة والقدرة، والاعتقاد، والظنّ، والنظر، والإرادة، والكراهة، والشهوة، والنفرة، والألم».

☚ كانت قوة التغذية باقية كان حياً، وإذا بطلت كان ميتاً. فإن هذا الكلام بعينه قد يتناول قوة التغذية، فربما بطل فعلها في بعض الأعضاء وبقي حياً وربما بقي فعلها والعضو إلى الموت . ولو كانت القوة المغذية بما هي قوة مغذية تعد للحسّ والحركة، لكان النبات قد يستعد لقبول الحس والحركة فيبقى أن يكون المعد أمراً آخر يتبع مزاجاً خاصا، ويسمى قوة حيوانية، وهو أول قوة تحدث في الروح إذا حدث الروح من لطافة الأمشاج» .

ولم يقل أحد : «إنّ اعتدال المزاج أو قوّة الحسّ والحركة هو الحياة» بل قالوا : إنّ الأوّل شرط في حصول الحياة للحيوان المركّب من الأخلاط أو من الأركان، والثاني معلول للحياة .

وقوله في المعارضة : «و هذا يقتضي اشتراط الحياة بحياة أُخرى» ليس بشيء، لأنّه يقتضي اشتراط الحياة بمخصّص هو الاعتدال في الحيوانات، ومن أين لزم أن يكون ذلك المخصّص حياة أُخرى ؟

وقوله في النقل عن ابن سينا «أنّ قوّة التغذية قد تبطل مع بقاء العضو المفلوج حيّاً» فزيادة المفلوج [طو٦٤آ] غير محتاج إليها، لأنّ قوّة التغذية قد تبطل مع بقاء العضو حيّاً، كالعضو الذابل .

وقوله «لِمَ لايجوز أن تكون القوّة باقية لكنّها عاجزة عن الفعل» غير وارد، لأنّه يريد بالقوّة الباقية القوّة التي يصدر عنه هذا الأثر بالفعل، وإلا ففي العضو المفلوج أيضاً قوّة الحسّ والحركة باقية، لكنّها عاجزة عن الإحساس والحركة .

واختلاف غاذيتي النّبات والحيوان ليس بحسب المفهوم منهما، إنّما هو بحسب مبدأيهما[١]، فإنّ مبدء إحداهما النفس النباتيّة ومبدء الأُخرى النفس الحيوانيّة، وبحسب تصرّفهما فيها بجعلانه غذاء، فإنّ الأولى تتصرّف في البسائط والثانية في المركّبات . واختلاف [تر٧١ب] العلل والأفعال لايوجب اختلاف ماهيّة المعلول والفاعل، وقد عُلم أنّ ذلك المفهوم ليس هو الحياة بعينها، وهو المطلوب .

---

١) طو : مبدئهما .

(٢١٠) **قال** :

مسألة: [هل الموت صفة وجوديَّة] ؟

القائلون بهذه الصفة منهم من أثبت الموت صفة وجوديّة ، محتجّاً بقوله تعالى: ﴿ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ ﴾ [الملك/٢] .

ومنهم من لم يقل به وزعم «أنّه عبارة عن عدم الحياة عمّا من شأنه أن يكون حيّاً» وأجاب عن التمسّك بالآية بأنّ «الخَلق» هو التقدير، ولايجب كون المقدور وجوديّاً.

أقول : القائل بكون الموت ثبوتيّاً هو أبو علي الجبّائي وحده. والعبارة عن الموت بـ«عدم الحياة عمّا من شأنه أن يكون حيّاً» ليس بصحيح، فإنّ الموت يدخل في مفهومه سبق الحياة على ذلك العدم، وإلا لكان الجنين عند قرب حلول الحياة فيه ميّتاً.

(٢١١) **قال** :

مسألة: البُنية ليست شرطاً لوجود الحياة

خلافاً للمعتزلة والفلاسفة .

لنا: أنّ القائم بمجموع الأجزاء إمّا أن يكون حياة واحدة ، أو القائم بكلّ جزء حياة على حدةٍ .

والأوّل يقتضي حلول العرَض الواحد في المحالّ الكثيرة - وهو محال .

وأمّا الثاني فمحال أيضاً؛ لأنّ الأجزاء متماثلة ، فلو توقّف جواز قيام الحياة بجزء واحد على قيام الحياة بجزء آخر، لكان الأمر من الجانب الآخر كذلك ، ويلزم منه الدور - وهو محال .

أقول : الأولى أن نقول : حلول العرَض الواحد في المحالّ الكثيرة باطل عند أكثر المتكلّمين، وليس بمحال في بديهة العقل، ولابالنظر اليقينيّ كما مرّ.

قوله : «وأمّا الثاني [طو٦٤ب] فمحال» يقال له : الذي ذكرته يقتضي إحالة وجود الاجتماع والافتراق وغيرهما، لأنّه لو توقّف اتّصاف كلّ جزء بالاجتماع على اتصاف الجزء الآخر به لزم الدور، لكن إن قيل هاهنا : قيام الحياة بكلّ جزء موقوف[1] على كون ذلك مجامعاً لغيره من الأجزاء، لايلزم منه دورٌ.

(٢١٢) **قال** :

ومنها [تر٧٢آ] الاعتقادات

وهي اُمور يجدها الحيّ من نفسه ، ويدرك التفرقة بينها وبين غيرها بالضرورة ، وهي إمّا أن تكون جازمة أو متردّدة .

أمّا الجازمة فإن لم تكن مطابقة فهي الجهل .

وإن كانت مطابقة: فإمّا أن لاتكون عن سبب - وهو اعتقاد المقلّد - أو تكون عن سبب: وهو إمّا نفس تصوّر طرفي الموضوع والمحمول - وهو البديهيّات - أو

١) طو : موقوفا .

الإحساس - وهو الضروريّات - أو الاستدلال وهو النّظريات .

وأمّا الذي لايكون جازماً فان كان التردّد على السويّة فهو الشكّ ، و إن كان أحدهما راجحاً عن الآخر فالراجح هو الظنّ والمرجوح هو الوهم .

تنبيه : لمّا كانت مراتب القوّة أو الضعف غير محدودة كانت مراتب الظنّ والوهم كذلك .

أقول : تعريف الاعتقادات بـ«أُمور يجدها الحيّ من نفسه ويُدرك التفرقة بينها وبين غيرها» تعريف بما يعمّ جميع الوجدانيّات، كالجوع والشبَع والألم والمرض وغيرها. والصواب أن يقال : «هي أُمور يمكن أن يحكم فيها بنفي أو إثبات» حتى يختصّ بها.

وجعل الظنون والأوهام من قبيل الاعتقادات ليس ممّا يذهب إليه المتكلّمون، لأنّهم يجعلون الاعتقادات نوعاً والظنون نوعاً .

وفي قوله «أو الإحساس وهو الضروريّات» نظر، فإنّ[1] الاصطلاح ليس على أنّ الضروريّات هي المحسوسات لاغير .

(٢١٣) **قال** :

مسألة: اختلفوا في حد العلم[2]

وعندي أنّ تصوّره بديهيّ ؛ لأنّ ما عدا العلم لاينكشف إلا به ، فيستحيل أن

---

١) تر : بان .

٢) راجع تفصيل أقوال المختلفة للمعتزلة في مسألة العلم في الفائق : ٣٨٨ـ٣٩٥ .

راجع تفصيل كلام الماتن في مسألة العلم في المباحث المشرقية : ٣١٩/١ـ٣٤٣ . وتحقيق الأقوال في شرح المنظومة للسبزواري : ٢١٤/١ـ٢٣٤ . وللشارح أيضا رسالة في مسألة العلم مطبوعة .

يكون غيره كاشفاً له ؛ ولأني أعلم بالضرورة كوني[١] عالماً بوجودي ، وتصوّر العلم جزء منه ، وجزء البديهي بديهي ، فتصوّر العلم بديهيّ .

أقول : المطلوب من حدّ العلم هو العلم بالعلم، وما عدا العلم ينكشف بـ«العلم» لا بـ«العلم بالعلم» وليس من المحال أن يكون هو كاشفاً عن غيره وغيره كاشفاً عن العلم به .

(٢١٤) **قال** :

مسألة [تحقيق في حقيقة العلم]؟

قيل: «العلم سلبيٌّ» وهو باطلٌ؛ لأنّه لو كان [طو٦٥آ] كذلك لكان سلب ماينافيه[٢] والمنافي إن كان عدماً كان [تر٧٢ب] هو عدم العلم[٣] ، فيكون ثبوتيّاً.

١) طو : كون .

٢) قال الكاتبي في شرح هذا المتن (المفصل مخطوط) : اضطرب كلام الشيخ [ابن سينا] في العلم، فتارة جعله أمرا عدميا حيث فسره بالتجرد عن المادة، وتارة جعله وجوديا حيث فسره بالصورة المرتسمة في الجوهر العاقل المطابقة لماهية المعقول، وقال في الإشارات : «إدراك الشيء هو أن يكون حقيقته متمثلة عند المدرك» وتارة جعله عبارة عن مجرد إضافة، وأخرى عن صفة ذات إضافة .

إذا عرفت هذا فالإمام يبطل مذهب من قال إنه سلبي، واحتج عليه بأن العلم لو كان أمرا سلبيا لكان سلبا لما ينافيه، فما ينافيه لايخلو إما أن يكون سلبا او وجودا، فإن كان سلبا كان العلم وجوديا، لأن سلب السلب وجودي بالضرورة، والتقدير أنه سلبي - هذا خلف - وإن كان وجودا لزم تحقق العلم في كل صورة صدق عليها عدم ذلك المنافي، وعدم ذلك المنافي يصدق على العدم فيلزم اتصاف العدم بالعلم، وإنه محال بالضرورة . ولأن التجرد عن المادة لايتخصص بشيء دون شيء، إذ لايصح أن يقال : « الشيء الفلاني مجرد عن المادة بالنسبة إلى هذا، دون ذاك، والعلم متخصص شيء دون شيء، إذ يصح أن يقال : الشيء الفلاني معقول هذا دون ذاك ...

٣) المحصل ن : عدم العدم .

وإن كان وجوداً فعدمه يصدق على المعدوم[١] ، فيكون العدم موصوفاً بالعالِميّة - هذا خلف .

وقيل: إنّه انطباع صورة مساوية للمعلوم في العالِم[٢] . وهو باطلٌ؛ و إلا لزم أن يكون العالِم بالحرارة والبرودة حارّاً بارداً .

لايقال: المنطبع صورتُه ومثالُه .

لأنّا نقول: الصورة والمثال إن كان مساوياً في تمام الماهيّة للمعلوم لزم المحذور، وإلا بطل قولهم .

(٢١٥) نكتة اُخرى:

يلزم أن يكون الجدار الموصوف بالحرارة والبرودة عالماً بهما.

لايقال: حصول الماهيّة للشيء إنما يكون إدراكاً إذا كان ذلك الشّيء ممّا من شأنه أن يدرِك .

لأنّا نقول: إن كان الإدراك هو نفس الحصول فالمدرِك هو الذي له الحصول [فكان الجدار من شأنه إن يدرك ، لا من شأنه أن يكون له الحصول][٣] .

احتجّوا: بأنّا نميّز بعض المعلومات عن بعض والتمييز في النفي الصِّرف محالٌ[٤] .

و إذ قد لايكون المعلوم ثابتاً في الخارج فهو في الذهن .

---

١) المحصل : العدم .

٢) قال الكاتبي (المفصل، مخطوط) : هذا هو المذهب الآخر للشيخ، والإمام أبطله أيضا.

٣) استدراك في مج٤ بعد الكتابة في الهامش ومطابق للمحصل .

٤) المحصل ن (بدلا من : والتمييز في ... محال) فوجب أن يكون ثابتا لأن العدم المحض لاتميز فيه .

جوابه: هذا يقتضي أن يكون المعلوم بتمام ماهيّته حاضراً في الذهن ، فمن تخيّل الجبلَ فقد حضر في ذهنه تمام ماهيّة الجبل ، وذلك باطل بالبديهة .

أقول : الحكم بـ«أنّ القول بكون العلم سلبيّاً باطل» صحيحٌ، ولكن في دليله نظر، لأنّ المنافي إن كان مطلق العدم كان العلم مطلق الوجود، وإن كان عدميّاً لايكون العلم عدم العدم حتى يكون ثبوتاً، إنّما هو عدم العدميّ. ولايجب أن يكون عدم العدميّ ثبوتاً، فإنّ عدم العمَى - كما في الجرو، بل فيمن نزل في عينه ماء، بل في الجدار - لايكون إبصاراً .

وأيضاً يلزم من قوله : «و لو كان وجوداً فعدمه يصدق على العدم، فيكون العدم موصوفاً بالعلم» ثبوت ما ادّعى إبطاله، لأنّ وصف العدم لايكون وجوديّاً. فإذن العلم سلبيّ .

وأمّا إبطال القول بالانطباع، بـ«وجوب أن يكون العالِم بالحرارة حارّاً» فليس بصحيح؛ لأنّهم قالوا بانطباع صورة مساوية للحرارة، وفرق بين صورة الشيء وبينه، فإنّ الإنسان ناطق، وصورته ليس بناطقة. [تر٧٣آ]

وقوله : «و إن كان مساوياً في تمام الماهيّة» فالصحيح أنها ليست مساوية في تمام الماهية، لأنّ المساوى في تمام الماهيّة هو نفس [طو٦٥ب] الماهيّة أو شخص من أشخاصها، لاصورتها. وإذا كان بين الماهية وصورتها اثنينيّة في النوع، لكانت الصّورة غير الماهيّة، ولجاز أن يكون المقتضي لكون المحلّ حارّاً هو مجموع ما به الاشتراك وما به الامتياز.

وأيضا في «النكتة» جعل العلم هو «حصول الماهيّة للشيء» وقبل ذلك ذكر أنّهم قالوا : «هو حصول صورة الماهيّة» فالذى قاله هاهنا ليس ممّا ذهبوا إليه .

وقوله في الجواب «إن كان الإدراك هو نفس الحصول، فالجدار من شأنه أن يدرك، إذ له الحصول» ليس بصحيح، لأنّهم قالوا: «الادراك هو نفس الحصول لقابل مشروط بشرط مخصوص» فإنَّا لو قلنا: الغِنى حصول مال عند مَن مِن شأنه أن يحصل له مال، لايلزم منه أن يكون الحمار الذي يحصل عنده مالٌ غنيّاً.

وقوله في الجواب الأخير: «هذا يقتضي أن يكون المعلوم[١] بتمام ماهيّته حاضراً في الذهن» مبنيّ أيضاً على عدم الامتياز والاثنينيّة بين الشيء وصورته، لأنّ الحاضر في الذهن هاهنا صورة لو كان الشيء الذي هو صورته موجوداً لكانت هذه الصورة مطابقة له.

(٢١٦) **قال**:

وقيل: «إنّه أمر إضافيّ» وهو حقّ. لما أنّه لايمكننا أن نعقل كون الشيء عالماً إلا إذا وضعنا في مقابلته معلوماً. ثمَّ القائلون به منهم من سمّى هذه الإضافة بالتعلّق، وأثبت أمراً آخر يقتضي هذا التعلّق. ومنهم من قال: «العلم عرَض يوجب العالميّة، والعالميّة حالة لها تعلّق[٢] بالمعلوم». فهؤلاء أثبتوا أُموراً ثلاثة[٣].

وأمّا نحن فلانقول إلا بهذا التعلّق. وأمّا العالميّة والعلم فممّا لم يثبت بالدليل.

أقول: المعلوم الذي وضعه بإزاء العالِم إن كان معدوماً فليت شعري

---

١) طو: المعدوم (محرف).

٢) تر: عرض (بدلا من تعلق).

٣) قال الكاتبي (المفصل مخطوط): فهؤلاء أثبتوا أمورا ثلاثة: أحدها العلم وهي صفة وجودية، والآخر العالمية وهي صفة لا موجودة ولا معدومة، والثالث التعلق المنسوب إلى العالمية.

أيـن يكـون إن لم يكـن في الـذهن؟ والـذي سمّـى هـذه الإضـافة بـالتعلّق هـو أبوالحسين البصريّ ومن تبعه . والقول [تر٧٣ب] بأنّ العلم عرَض يوجب العالميّة هو قول القائلين بالأحوال .

وبالجملة التعلّق من غير متعلّق به غير معقول .

(٢١٧) **قال** :

مسألة: اختلفوا في أنّ العلم الواحد هل يكون علماً بمعلومين [١] ؟

وعندي أنّا إن فسّرنا العلم بنفس التعلّق لم يصحّ ذلك ؛ لأنّه يصحّ أن يُعقل كون الشيء عالماً بأحد المعلومين مع الذهول عن كونه عالماً بالآخر، ولولا التغاير [طو٦٦آ] لما صحّ ذلك .

وإن فسّرناه بـ«ما يوجب التعلّق» لم يمتنع ؛ لأنّ العلم المتعلّق بكون السواد مضادّاً للبياض إن لم يكن هو بعينه متعلّقاً بهما، لم يكن متعلّقاً بالمضادّة التي بينهما، بل بمطلق المضادّة - وليس كلامنا في ذلك العلم، بل في العلم المتعلّق بالمضادّة المخصوصة - وإن كان متعلّقاً بهما فهو المطلوب .

---

١) مقالات الإسلاميين (٨٣/٢) : «اختلفوا : هل يكون علم واحد بمعلومين، أم لا ؟ فأنكر ذلك منكرون وأجازه المجيزون. وقال بعض من أجاز علم واحد بمعلومين : يجوز أن يكون علم واحد بما لا كل له، وهو كعلمنا أن معلومات الله لا كل لها، وهو علم الجلة» .

وقال البغدادي (أصول الدين : ٣٠) : «اختلف أصحابنا في تعلق العلم المحدث بمعلومين وأكثر، فأجازه بعضهم، وقال أبوالحسن الباهلي بجواز ذلك في العلم الضروري دون المكتسب. والصحيح عندنا أن كل علم متعلق بمعلومين، لأن من علم شيئا كان عالما به وبأنه عالم به. . . وأحالت المعتزلة تعلق علم واحد بمعلومين على التفصيل...» .

(٢١٨) ثمّ المجوِّزون، منهم من فصّل فقال: «كلّ معلومين يصحّ أن يُعلم أحدهما مع الذهول عن الآخر، امتنع تعلّق العلم الواحد بهما. وكلّ معلومين لا يصحّ العلمُ بأحدهما مع الذهول عن الآخر لم يمتنع أن يُعلما بعلم واحد».

وهذا التفصيل عندي باطلٌ، لأنّ العلم بمضادّة السواد والبياض لمّا ثبت أنّه متعلّق بالسواد والبياض مع أنّه يصحّ أن يُعلم السواد وحده مع الجهل بالبياض فقد تعلّق ذلك العلم بأمرين يصحّ[1] العلم بأحدهما مع الجهل بالآخر.

أقول: العلم القديم عند أهل السنّة يتعلّق بمعلومات الله التي لا نهاية لها، مع أنّه واحد. وهذا البحث يتعلّق بالعلم المحدَث. فقال أبو الحسن الباهلي[2]: «إنّ العلم الواحد يجوز أن يتعلّق بمعلومات كثيرة». وحُكي عن أبي الحسن الأشعريّ ذلك. وأنكره الأستاد أبو إسحاق، وقال: «أنّه ذكره في الإلزام على من يقول: العلم الواحد يتعلّق بمعلومين». وذهب الجبّائي إلى جواز تعلّق العلم الواحد بمعلومين.

وأوجب ذلك من أهل السنّة أبو منصور البغداديّ[3]. وقال القاضي أبوبكر[4]: «كلّ معلومين لا ينفكّ أحدهما عن الآخر في العقل يجوز أن

---

١) تر: ـ يصح.

٢) قال الذهبي (سير أعلام النبلاء: ٣٠٤/١٦): «العلامة شيخ المتكلمين، أبو الحسن الباهلي البصري، تلميذ أبي الحسن الأشعري، برع في العقليات وكان يقِظا، فطنا، لسِنا، صالحا، عابدا»

٣) قال الذهبي (سير أعلام النبلاء: ٥٧٢/١٧): «ابن طاهر العلامة البارع، المتفنن الأستاد، أبومنصور البغدادي، نزيل خراسان وصاحب التصانيف البديعة وأحد أعلام الشافعية... وكان أكبر تلامذة أبي إسحاق الإسفراييني ... مات بإسفرايين في سنة تسع وعشرين وأربع مئة وقد شاخ».

٤) الباقلاني.

يتعلّق بهما علم واحد، وكلّ ما يصحّ أن يعلم مع الذهول عن شيء آخر فلايمكن أن يتعلّق بهما [تر٧٤آ] علم واحد» .

ويقال للمصنّف : إذا فسّرتَ العلم بالتعلّق جاز تعلّق العلم بالمجموع، ويكون الأجزاء داخلة فيه، وحينئذ قد تعلّق بأمرين، وأنت حكمت بامتناع ذلك، وأنت استدللت على الامتناع بصحّة تعلّق العلم بأحد المعلومين، مع الذهول عن كونه عالماً بالآخر. وهاهنا لايصحّ هذا الاستدلال .

وأيضاً كان يجب أن تقول : «مع الذهول عن الآخر» وأنت قلت : «مع الذهول عن كونه عالماً بالآخر». وذلك لأنّ المطلوب هاهنا التعلّق بمعلومين لابمعلوم وبالعلم بمعلوم آخر.

وأيضاً على تقدير تفسير العلم بـ«ما يوجب التعلّق» جعلَ العلمَ بمطلق المضادّة غير متعلّق بشيئين. وذلك غير معقول؛ فإنّ المضادّة لاتعقل إلا بين شيئين. بلى يكون الشيئان شاملين لكلّ ما يقع عليه اسم الشيئيّة. ولافرق بين [طو٦٦ب] المضادّة المطلقة والمضادّة المخصوصة إلا بعدم التعيين، ووجود التعيين فيما يتعلّق المضادّة بهما، ولايختلفان من حيث تعلّقهما بمعلومين .

وإبطال قول المجوّزين[١] بقوله : «العلم بالسواد والبياض يتعلّق بأمرين يصحّ العلم بأحدهما، مع الجهل بالآخر» غير صحيح؛ لأنّ كلامهم في المضادّة المتعلّقة بهما، وتصوّر السواد وحده غير تصوّر السواد المضادّ للبياض، فليس ما[٢] يصحّ العلم به مع الجهل بالآخر هو أحد الشيئين اللذين يتعلق العلم بهما معاً .

---

١) إشارة إلى قول القاضي أبي بكر الباقلاني .

٢) تر : ـ ما .

(٢١٩) **قال** :

مسألة: المعلوم على سبيل الجملة معلومٌ من وجه ومجهولٌ من وجه

والوجهان متغايران ، والوجه المعلوم لا إجمال فيه والوجه المجهول غير معلوم ألبتّة ، لكن لمّا اجتمعا في شيء واحد ظُنّ أنّ العلم الجمليّ نوع يغاير العلم التفصيليّ .

أقول : اعترف هاهنا بأنّ الشيء المعلوم من وجه والمجهول من وجه يغاير الوجهين. وهذا ما ذكرته في صدر الكتاب عند إبطال قوله[١] : «التصوّر ليس بمكتسب». ومطلوبه هاهنا بيان تغاير الوجهين، لكن حصل منه وجوب تغاير[٢] مااجتمع فيه الوجهان و[٣] الوجهين.

(٢٢٠) **قال** :

مسألة: العلوم المتعلقة [تر٧٤ب] بالمعلومات المتغايرة مختلفة

خلافاً لشيخي ووالدي رحمه الله .

---

١) راجع شرح الرقم ٣ .

٢) تر : معا (بدلا من : تغاير) .

٣) مج٢ : دون (بدلا من الواو) .

والحاصل أنه يقول هنا ثلاثة أشياء : الشيء نفسه والوجهان المتغايران .

وقال الكاتبي (المفصل، مخطوط) : «ولقائل أن يقول : هذا لايبطل مذهب القوم، لأنهم قالوا : المعلوم ببعض اعتباراته إذا كان مجهولا بالبعض الآخر فهو معلوم على سبيل الإجمال وإن كان الوجه المعلوم معلوما مطلقا والمجهول مجهولا مطلقا» .

لنا: أنّ النظر في العلم بالمدلول مشروط بالعلم بالدليل[١]، ولأنّ اعتقاد قِدم الجسم يضادّ اعتقاد حدوثه، ومشروط بالعلم بماهيّة الجسم وماهيّة القِدم والحدوث.

أقول: والده يذهب إلى القول بتماثل العلوم وأنّها لاتختلف باختلاف متعلّقاتها، والمصنّف يقول: الشرط مخالف للمشروط. وأيضاً يقول: الاعتقادات متضادّة ومشروطة بشروط مختلفة، فإنّ اعتقاد قِدم الجسم مشروط بالعلم بالجسم وبالقِدم، واعتقاد حدوثه مشروط بالجسم وبحدوثه.

ولوالده أن يقول: العلم من حيث هو علم ليس بمختلف، إنّما يختلف بسبب متعلقاته، فيكون تماثل العلوم لذاتها واختلافها بسبب اختلاف متعلّقاتها[٢].

(٢٢١) **قال**:

مسألة: العلوم كلُّها ضروريَّةٌ

لأنّها إمّا ضروريّة ابتداء أو لازمة عنها لزوماً ضروريّاً؛ فإنّه إن بقي احتمال عدم اللزوم - ولو على أبعد الوجوه - [طو٦٧آ] لم يكن علماً، و إذا كان كذلك كانت بأسرها ضروريّة.

---

١) المحصل: لنا أن النظر في الدليل ينافي العلم بالمدلول ومشروط بالعلم بالدليل.

٢) قال الكاتبي (المفصل مخطوط): «احتج الإمام ضياء الدين [والد الفخر الرازي] بأن حقيقة العلم الكشف والإحاطة، وهذا المفهوم - من حيث هو هذا المفهوم - لايختلف إلا بالنسب والإضافات، والاختلاف في النسب والإضافات لايوجب الاختلاف في الماهية. أجابوا عنه بأن قالوا: لانسلم أن حقيقة العلم ما ذكرتم، بل العلم عبارة عن صفة يقتضي الكشف والإحاطة، والأمور المختلفة جاز اشتراكها في اللوازم والمعلولات».

أقول : يريد بالضروريّ هاهنا اليقينيّ، لا البديهيّ ولا المحسوس وحده، فإنّه قال من قبل[١] : «المحسوسات هي الضروريّات». وقد سمّى كلّ اليقينيّات ضروريّاً، موافقةً لقول أبي الحسن الأشعري[٢] .

(٢٢٢) **قال** :

تنبيه :

اتّفقوا على أنّه لايجوز أن يكون العلم بالأصل كسبيّاً وبالفرع ضروريّاً؛ و إلا فعند وقوع الشكّ في الأصل يحصل الشكّ في الفرع، فيصير الضروريُّ غير ضروريّ - هذا خلف .

أقول : إن كان المراد من الأصل التصديقات التي يتوقّف عليها تصديقات، فهو حقّ. وإن كان المراد أعمّ من ذلك ففيه نظر؛ لأنّ التصوّرات يمكن أن تكون كسبيّة، والتصديقات الموقوفة عليها ضروريّة .

(٢٢٣) **قال** :

مسألة: [هل امتناع جمع اعتقاد الضدين ذاتيٌّ ؟]

اختلفوا في أنّ اعتقاد الضدّين يمتنع اجتماعهما لنفسهما أو لأمر يرجع إلى

---

١) راجع الرقم ١٦ و ٢١٢ .

٢) قال الكاتبي (المفصل مخطوط) : «نص الشيخ أبو الحسن الأشعري في بعض مصنفاته على أن العلم كلها ضرورية، وهو اختيار الإمام والجويني وقد نص الجويني عليه في كتاب البرهان» .

الصارف . والأقرب أنّ المنافاة [تـر٢٧٥] ذاتيّة ، لأنّ الجزم بالثبوت شرطه أن لايكون لنقيضه احتمال [ثبوت] [١] ، فيستحيل تحقّقه دون هذا الشرط .

أقول : الجزم بالثبوت المشروط بأن لايكون لنقيضه احتمالٌ، هو الجزم اليقيني ، والاعتقاد أعمّ منه . و الأصحّ أنّ الاعتقاد الذي لايكون يقينيّاً ـكاعتقاد المقلِّد ـ يمتنع اجتماعه مع الاعتقاد المضادّ له، لوجود الصارف عنه، أمّا في اليقينيّ فالمنافاة ذاتيّة كما ذكره .

(٢٢٤) **قال** :

مسألة: [المعدوم غير معلوم]

منهم من قال [٢] : «المعدوم غير معلوم؛ لأنّ كلّ معلوم متميَّز، وكلّ متميّز ثابت، [فكلّ معلوم ثابت] [٣] ، فما ليس بثابت لايكون معلوماً».

فعورض بأنّ تخصيصه باللامعلوميّة يستدعي تصوّره ، لأنّ ما لايتصوّر لايصحّ الحكم عليه .

ثمّ أجابوا عن كلام الأوّلين بـ«أنّ المعدوم في الخارج ثابت في الذهن» .

فقيل عليه: الثّابت في الذهن أخصّ من الثابت ، فيكون المعلوم [٤] هاهنا ثابتاً، وليس كلامنا فيه ، إنّما الكلام في العلم بغير الثابت .

---

١) إضافة من المحصل .

٢) قال الكاتبي (المفصل مخطوط) : «نقل عن الأستاذ أبي إسحاق الإسفرايني أن المعدوم غير معلوم، وذهبت المعتزلة وأكثرأصحابنا إلى أنه معلوم، واحتج الأستاذ بما ذكره الإمام» .

٣) طو، تر : ـ فكل معلوم ثابت .

٤) المحصل : العدم .

ولأنّ الثبوت الذهني مشكل، لأنّا إذا علمنا أنّ شريك الله تعالى معدوم، فحضور الشريك في الذهن محال، لأنّ الشريك هو الذي يجب[1] وجوده لذاته، والحاضر في الذهن ليس كذلك.

فإن قلت: الحاضر في الذهن تصوّر[طو٦٧ب] الشريك، لانفس الشريك.

قلت: فقد عاد الإشكال؛ لأنّ البحث إنّما وقع عن متعلّق هذا التصوّر، فإنّه إن كان نفياً محضاً فكيف حصل التمييز؟ وإن كان ثابتاً فثبوته إمّا في الذهن أو في الخارج. وفيه ما مرّ.

أقول: المعدوم في الخارج ثابت في الذهن من حيث[2] هو موصوف بالمعدوميّة[3]، وهو محكوم عليه من الحيثيّة المعلومة بالثبوت الذهني، ومن غير تلك الحيثيّة غير محكوم عليه بذلك الثبوت، بل ربّما يسلب عنه الثبوت، وليس بين الحكمين تناقض، لأنّ موضوعهما ليس شيئاً واحداً. وهكذا غير الثابت المطلق – الشامل للخارجي والذهنيّ – محكوم عليه بالثبوت من هذه الحيثيّة ومسلوب عنه الثبوت مع عدم اعتبار هذه الحيثيّة.

وأمّا قوله: «شريك الله هو الذي يجب وجوده لذاته، [تر٧٥ب] والحاضر في الذهن ليس كذلك» فالجواب أنّ مفهوم الشريك هاهنا مشتمل على مماثلة بين متغايرين، وذلك يوجب الاشتراك من حيث المماثلة وامتناع الوجود من حيث مغايرته لذات الله، و الموصوف بالامتناع محكوم عليه

---

١) المحصل: يمتنع.

٢) تر: – حيث.

٣) نو: بالمعلومية.

بسلب الوجود الخارجي من حيث ثبوت هذا الوصف العنواني له في الذهن، وغير محكوم عليه من غير اعتبار هذا الوصف، بل هو محكوم عليه بالوجوب من حيث المماثلة. ومتعلّق كلّ وصف منهما معلوم من جهة كونه متعلقاً وغير[1] معلوم من غير تلك الجهة، فينبغي أن يفهم في أمثاله هذا الفرق، حتى تنحلّ الإشكالات التي تورد عليها .

(٢٢٥) **قال** :

مسألة: [المراد من العقل]

المشهور أنّ العقل الذي هو مناط التّكليف هو العلم بوجوب الواجبات[2] واستحالة المستحيلات ، لأنّ العقل لو لم يكن من قبيل العلوم لصحّ انفكاك أحدهما عن الآخر . لكنّه محال ؛ لاستحالة أن يوجد عاقلٌ لايعلم شيئاً ألبتّة أو عالمٌ بجميع الأشياء ولايكون عاقلاً .

ثمّ ليس هو علماً بالمحسوسات ؛ لحصوله في البهائم والمجانين ، فهو إذن علم بالأُمور الكليّة . وليس ذلك من العلوم النظريّة ؛ لأنها مشروطة بالعقل، فلو كان العقل عبارة عنها لزم اشتراط الشيء بنفسه - وهو[3] محال - فهو إذن عبارة عن علوم كلّية بديهيّة ، وهو المطلوب .

فقيل عليه: لِمَ قلت: إنّ التغاير يقتضي جواز الانفكاك ؟ فإنّ الجوهر والعَرَض متلازمان ، وكذا العلّة والمعلول [طو٦٨آ] .

---

١) تر : ـ غير .

٢) المراد من الوجوب والواجبات هنا مصطلحهما الفلسفي، لا الشرعي .

٣) تر : فهو .

سلّمناه، لكنّ العقل قد ينفكّ عن العلم كما في حقّ النائم أو اليقظان الذي لايستحضر شيئاً من وجوب الواجبات واستحالة المستحيلات.

وعند هذا ظهر أنّ العقل غريزة يلزمها هذه العلوم البديهيّة عند سلامة الآلات[١].

أقول: قال أبو الحسن الأشعريّ[٢]: «العقل علوم خاصّة».

وزادت المعتزلة في العلوم التي يشتمل عليها العقلُ: «العلمَ بحُسن الحسَن وقُبح القبيح». لأنهم يعدّونه في البديهيّات.

وقال القاضي أبو بكر[٣]: «هو العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات [تر٧٦آ] ومجاري العادات».

وقال المحاسبيّ من أهل السنّة[٤]: هو غريزة يُتوصَّل بها إلى المعرفة.

وما ذهب إليه المصنّف هو الصّواب.

---

١) المحصل ن: سلامة الحواس.

٢) قال الكاتبي (المفصل مخطوط): «قال أبوالحسن الأشعري: «لافرق بين العلم والعقل إلا في العموم والخصوص، والعلم أعم من العقل، فالعقل إذن علم مخصوص» وقالت الخوارج: «العاقل من عقل عن الله أمره ونهيه» وهو باطل لانعقاد الإجماع أن أمر الله ونهيه إلا على من سبق كمال عقله. وأيضا قد يتصور عاقل لم يبلغ إليه دعوة داع ألبتة».

٣) يعني الباقلاني.

٤) هو الحارث المحاسبي كما قال الغزالي في المنخول (١٠٣ نرم افزار): «قال الحارث المحاسبي رضي الله عنه: هو غريزة يتوصل بها إلى درك العلوم».

قال الذهبي (سير أعلام النبلاء: ١١٠/١٢): «الزاهد العارف شيخ الصوفية، أبو عبد الله الحارث بن أسد البغدادي المحاسبي صاحب التصانيف الزهدية ... مات سنة ثلاث وأربعين ومئتين».

(٢٢٦) **قال :**

ومنها القُدر [١]

والمرجع بها في حقّنا إن كان إلى سلامة الأعضاء فهو معقول ، وإن كان إلى أمر وراء هذا ، ففيه النزاع [٢] .

احتجّ أصحابنا بأنّ حركة المختار متميِّزة عن حركة المرتعش ، وليس الامتياز إلا بهذه الصفة .

فيقال لهم: متى ثبت هذا الامتياز ؟ قبل الاتّصاف بالفعل أو حال الاتّصاف ؟ والأوّل باطلٌ على قولكم؛ لأنّ القدرة لاتثبت قبل الفعل عندكم. والثاني محالٌ؛ لأنّ المرتعش كما لايتمكّن من ترك الحركة حال وجودها فالمختارلايتمكّن أيضاً من تركها حال وجودها، لاستحالة أن يكون الشيء معدوماً موجوداً في زمان واحد .

ويقال أيضاً: متى ثبت هذا الامتياز ؟ حالَ ماخلق الله سبحانه الحركة ، أو قبلها؟ والأوّل باطل؛ لأنّ حصول الفعل حال ما خلقه الله سبحانه ضروريّ [٣] . والثاني باطل؛ لأنّ حصولها قبل أن خلقها الله تعالى محال . وعلى التقديرين لايثبت الاختيار.

---

١) مج٤، بعض نسخ المحصل : القدرة .

٢) قال الكاتبي (المفصل، مخطوط) : قال بعض قدماء الفلاسفة : «إنها عبارة عن سلامة الأعضاء» وقال المتكلمون : «إنها عبارة عن صفة وجودية مغايرة لسلامة الأعضاء» قال الإمام : «أما ما ذكره الفلاسفة فهو معقول، وأما ماذكره الأصحاب ففيه النزاع» ..

٣) هذه الضرورة وجب بعد اختيار المختار، لأن الله تعالى خلق الحركة بعد اختيار المختار .

أقول: قوله: «المختار لايتمكّن من الحركة حال وجود الحركة» فيه نظر؛ لأنّ المختار لايتمكّن من الحركة مع فرض وجود الحركة. أمّا مع قطع النظر عنه فلِمَ لايجوز[١]؟

وهكذا القول في الاعتراض الثاني؛ فإنّ الاختيار حالَ ما خلق الله الحركة محال، لفرض وجود الحركة، أمّا مع قطع النظر عن ذلك فممكنٌ، لوجود القدرة المقتضية له.

(٢٢٧) **قال**:

ويقال للمعتزلة: متى ثبت هذا الاختيار: عند استواء الداعي[٢] [طو٦٨ب] أم عند رجحان أحدهما على الآخر[٣]؟ الأوّل[٤] محالٌ؛ لأنّ عند الاستواء يمتنع الفعل[٥] وعند الامتناع لاتثبت المُكنة. والثاني محال؛ لأنّ مع حصول الترجيح يجب الراجح ويمتنع المرجوح، فلاتثبت المُكنة[٦].

---

١) قال الكاتبي (المفصل): قوله: «لأن المختار لا قدرة له على الترك في تلك الحالة» إن عنيت به أن المختار ليس له قدرة على الترك بدلا عن الفعل، فهو ممنوع. وإن عنيت به أنه لاقدرة له على الترك مع وجود الفعل، فهو حق، ولكن لما ذا يلزم منه أن لايكون قادرا؟ لأن القادر هو الذي إن شاء فعل وإن شاء ترك كلا منهما بدلا عن الآخر، لا أنه يقدر على الجمع بينهما، فإن ذلك محال لايتعلق به القدرة.

٢) المحصل: الدواعي.

٣) طو: ـ الآخر.

٤) تر: والاول.

٥) طو: النقل.

٦) المحصل: وعلى هذا التقدير لا تثبت المكنة.

أقول : الاختيار عند[١] المعتزلة هو صحّة صدور الفعل أو تركه من القادر تبعاً لداعية أو عدم داعية[٢]، وهو متساوي النسبة إلى الطرفين عند عدم اعتبار الدّاعي وغير متساويها عند اعتبار أحدهما[٣].

ومتقدّموهم جوّزوا [تر٧٦ب] صدور أحد الطرفين من المختار من غير ترجّح أحدهما على الآخر، وأوردوا أمثلة الجائع والعطشان والهارب إذا حضرهم رغيفان متساويان أوقدَحان متساويان أوطريقان متساويان، فإنّهم يختارون أحدهما من غير ترجّح.

والذين لايجوّزون ذلك يقولون : الرجحان شيء، والعلم بالرجحان شيء، ولعلّه يختار أحدهما لوجود الرجحان، وإن لم يفطن بالرجحان.

ومتأخّروهم قالوا بوجوب الرجحان.

وقال بعضهم بأنّ الطرف الراجح يكون أولى ولاينتهي إلى حدّ الوجوب، وهو اختيار محمود الملاحمي[٤].

---

١) طو : الاخبار عن.

٢) قال الملاحمي (الفائق : ١٢٠) : «واعلم أن حقيقة الفعل الاختياري، هو كلّ حادث يصدر عن مؤثر على جهة الصحة، لا على جهة الوجوب».

٣) الفائق (١٣٣) : فإن قيل : «هل تفصلون بين ما إذا خلق الله تعالى فعلا بحسب دواعيكم وبين ما إذا أحدثتموه أنتم بحسب دواعيكم بفصل أم لا ؟» ... أجاب عنه قاضي القضاة فقال : «الفصل بينهما أنا متى أحدثناه اقترن به علمنا، ضرورة أنه لولا دواعينا لما حدث، وأنه يجب حدوثه بحسبها».

٤) ركن الدين محمود بن محمد الملاحمي الخوارزمي صاحب كتابي المعتمد والفائق من معاريف المعتزلة، مات في ٥٣٦ الهجري القمري، راجع ترجمته في مقدمة كتابه المعتمد المطبوع.

قال في الفائق (١٤٣) : وما ذكره السائل من حكم القادر يظهر فيه بترك واسطته، فيقال : يصح أن يفعله القادر بفعل واسطته ، و إذا صحّ ذلك يبطل قول من قال : «لافعل للعبد إلا ←

وأنكر بعضهم كون الأولويّة[1] كافية، لمثل ما مرّ في خواصّ الممكن .

وأبوالحسين[2] وأصحابه قالوا : «عند الداعي يجب الفعل، وعند عدمه يمتنع. وذلك لاينافي الاختيار، فإنّ تفسير الاختيار هو أن يكون الفعل والترك بالقياس إلى القدرة متساويين، وبالقياس إلى الداعي وعدمه إمّا واجباً أو ممتنعاً». ومن عدم التمييز بين الأمرين في هذه المسألة يحدث الاختلاف الجاري بين القائلين بالإيجاب والاختيار .

(٢٢٨) **قال** :

مسألة: القدرة مع الفعل، خلافاً للمعتزلة

لنا: أنّ القدرة عرَض ، فلاتكون باقية ، فلو تقدّمت على الفعل لاستحال أن يكون قادراً على الفعل ؛ لأنّ حال وجود القدرة ليس إلا عدم الفعل- والعدم المستمرّ يستحيل أن يكون مقدوراً - وحال حصول الفعل لاقدرة .

أقول : المسألة مبنيّة على كون القدرة عرَضاً وامتناع بقاء الأعراض .

والذي استدلّ به من فرض القدرة مع عدم الفعل أو وجوده ، ليس بدليلٍ على ذلك ، لأنّ ذلك الامتناع إنما يلزم من فرض اجتماع القدرة والفعل ، والمدّعَى امتناع وجود القدرة قبل الفعل لذاتها .

☚ الإرادة وإلا الفكر» لظنهم أن ما يقع من الأفعال بعد ذلك فإنها تقع على جهة الوجوب، لأن مع هذا الفكر والإرادة تقع الأفعال على جهة الصحة، ألا ترى أنه لا إرادة أقوى من إرادة الملجإ إلى الهرب ونحوه ؟ وعدْو الهارب من السبع يقع على جهة الصحة، ولهذا إذا اعتقد أنه يقوي على السبع فإنه يقف...

١) طو : الأولية .

٢) أبو الحسين البصري .

(٢٢٩) **قال** :

احتجّوا بأنّ [طو٦٩آ] الكافر حال كفره مكلّف بالإيمان ، فلو لم يكن قادراً على الإيمان حالَ كونه كافراً كان ذلك تكليفاً بما لايطاق .

ولأنّ الحاجة إلى القدرة لأجل أن يدخل الفعل من العدم إلى الوجود ، وحالَ حدوث الفعل قد صار [تر٧٧آ] الفعل موجوداً، فلاحاجة به إلى القدرة .

ولأنّه لو وجب أن تكون القدرة مع المقدور لزم إمّا قِدم العالم أو حدوث قدرة اللّٰه تعالى .

والجواب عن الأوّل: أنّه وارد عليكم أيضاً، لأنّه حال حصول القدرة لايمكنه الفعل ، وحال حصول الفعل لاقدرة له عليه .

فإن قلت: أنّه في الحال مأمور ، لابأن يأتي بالفعل في الحال ، بل بأن يأتي به في ثاني الحال .

قلت: هذا مغالطة؛ لأنّ كونه فاعلاً للفعل إمّا أن يكون هو نفس صدور الفعل عنه ، و إمّا أن يكون أمراً زائداً عليه: فإن كان الأوّل استحال أن يصير فاعلاً قبل دخول الفعل في الوجود ، و إذا كان كذلك استحال أن يقال أنّه مأمور بأن يفعل في الحال فعلاً لايوجد إلا في ثاني الحال . و إن كان الثّاني ، كانت تلك الفاعلية أمراً حادثاً، فيفتقر إلى الفاعل ، والكلام في كيفيّة فعلها كالكلام في الأوّل ، فيلزم التسلسل .

وعن الثاني أنّه منقوض بالعلّة والمعلول ، والشرط والمشروط .

وعن الثالث أنّ المؤثر في وجود أفعال الله تعالى هو تعلّق قدرته بها زمان حدوثها. وأمّا التعلّقات السابقة فلا أثر لها ألبتّة ، وهذا لايمكن تحقيقه في قدرة العبد لأنها غير باقية .

أقول : السؤال الأوّل غير متوجّه، لأنّ الكافر مكلّف بالإيمان من حيث هو قادر حتّى يؤمن في حال قدرته . وهذا ليس تكليفاً بما لايطاق، ومن حيث فرض وقوع الكفر منه في حال قدرته على الإيمان لو كان مكلَّفاً بالإيمان كان تكليفاً بما لايطاق[1] .

وهكذا في السؤال الثاني : الحاجة إلى القدرة وحدها، لأجل أن يدخل الفعل من العدم إلى الوجود، لاإليها[2] مأخوذة مع حدوث الفعل أو عدمه.

وفي السؤال الثالث : لا نسبة لقدرة الله تعالى إلى قدرة العبد، مع أنّ قدرته تعالى إذا أُخذت مع وجود الإرادة أو مع عدمها لايبقى للاختيار وجه، كما قيل في العبد .

وقوله في الجواب : «هذا وارد عليكم، لأنّه حالَ حصول الفعل لايمكنه الفعل أيضاً» فيه نظر؛[طو٦٩ب] لأنه إذا [تر٧٧ب] أخذ حال حصول القدرة حال وجود الفعل بعينه، فالفعل لايمكنه، لامن حيث القدرة، بل من حيث فرض مقارنتها بالفعل وكون الفعل واجب الوقوع حينئذ .

---

١) الظاهر أنه يريد أن ما وقع صار ماضيا، والماضي لايمكن تغييره، والتكليف متعلق بالحال والاستقبال .

٢) الضمير راجع إلى القدرة، يعني ليس الحاجة إلى القدرة مأخوذة مع حدوث الفعل أو عدمه .

وإيراد النقض بالعلّة والمعلول والشرط والمشروط ليس بنافع؛ لأنّ العلّة أيضاً قبل وقوع المعلول ممتنعة العلّية وكذلك حال وقوعه، وذلك لانضياف القبل والحال إليها.

والقول بـ«أن تعلّق قدرة الله تعالى زمان حدوث الفعل مؤثّر في وجود الفعل» أيضاً ليس بشيء، لأنّ الفعل يجب في زمان حدوثه وإن لم تكن قدرة. ومنشأ جميع هذه الأغلاط شيء واحد، وهو ما مرّ ذكره[١].

(٢٣٠) **قال**:

مسألة: القدرة لاتصلح للضدين خلافاً للمعتزلة[٢]

لنا: أنّ القدرة عبارة عن التمكّن، ومفهوم التمكّن من هذا غير مفهوم التمكّن من ذاك.

ولأنّ نسبة القدرة إلى الطرفين إن كانت على السّوية استحال أن تصير مصدراً للأثر إلا عند مرجّح، فلا يكون مصدر الأثر إلا المجموع. فقبل هذه الضميمة لم يكن ذلك قدرة على الفعل. وإن لم تكن على السويّة لم تكن القدرة قدرة إلا على الراجح.

أقول: المعنى لايختلف بتبديل لفظ «القدرة» بلفظ «التمكّن» ومفهوم التمكّن من هذا ومفهوم التمكّن من ذاك يشتركان في مفهوم[٣] وإنما يختلفان

---

١) الظاهر أنه يريد ما أشار إليه أنه يلزم كون النظر إلى القدرة وحدها، لا منظمّا إلى أمر آخر.

٢) قال الكاتبي (المفصل، مخطوط): «عند المعتزلة تتعلق بالمتضادات والمختلفات غير المتضادة، وبعضهم منع من الأخير».

٣) مج٤ : + التمكن.

من حيث تعلّقها[١] تارة بهذا وتارة بذاك . فإن كان المراد من القدرة ذلك الأمر المشترك كانت صالحة للضدّين، وإن كان المراد منها مجموع المشترك مع ما به الاختلاف، لم يقع اسم القدرة على أنواعها إلا بالاشتراك اللفظي، ويقع على أنواع تعدّد المقدورات . وهذا لم يقل به أحد .

وقوله «إن كانت نسبة القدرة إلى الطرفين على السويّة احتاجت إلى مرجّح، وقبل المرجّح لاتكون قدرة على الفعل» يقتضي أن تصير القدرة مبدءً للفعل مع زائد، وهو عين مذهب من يقول : القدرة صالحة للضدّين. وإنما ذهب من ذهب إلى «أنّ القدرة لاتصلح للضدّين» لقوله : «القدرة عرَض لايبقى زمانين». فالقدرة التي تكون [تر٧٨آ] مع أحد الضدّين غير التي تكون مع الضدّ الآخر، لاسيّما أنهم لايفرّقون بين القدرة وبين مبدء الفعل أو الترك .

(٢٣١) **قال** :

مسألة: [العجز صفة وجوديّة أم لا]

عند أصحابنا [طو٧٠آ] العجز صفة وجوديّة ، وهو مشكلٌ ، لعدم الدليل . والذي يقال «ليس جعل العجز عبارة عن عدم القدرة أولى من العكس» ضعيفٌ، لأنّا نساعد على أنّ كليهما محتمل ، وأنّه لولا الدليل لبقي ذلك الاحتمال.

أقول : إن كانت القدرة عبارة عن سلامة الأعضاء، فالعجز عبارة عن آفة تعرض للأعضاء، ويكون حينئذ وجوديّاً. والقدرة أولى بأن لاتكون وجوديّة، لأنّ السلامة عدم الآفة .

---

١) نو، مج٢ : تعلقهما . (بناء على ما في المتن يرجع الضمير إلى القدرة) .

وان كان العجز ما يعرض للمرتعش وتمتاز به حركة المرتعش عن حركة المختار، فالعجز وجوديّ. ولعلّ الأصحاب ذهبوا إليه .

أمّا إن كانت القدرة هيأة تعرض عند سلامة الأعضاء ـ يعبَّر عنها بالتمكّن أو بما هو علة له ـ والعجز عدم تلك الهيأة، فالقدرة وجوديّة، والعجز عدميّ .

(٢٣٢) **قال** :

ومنها[١] الإرادة والكراهة

ومن الناس من زعم أنّ الإرادة عبارة عن علم الحيّ أو اعتقاده أو ظنّه بأنّ له فيه منفعة . وهو باطلٌ ؛ لأنّا نجد من أنفسنا ميلاً مرتّباً على هذا العلم فيتغايران[٢] .

والفرق بين الإرادة والشهوة أنّ الإنسان ينفر طبعه عن شرب الدواء ، ثمّ يريده .

أقول : القائل بهذا لايقتصر[٣] على هذا، بل يزيد فيه بقوله «بأنّ له أو لغيره ـ ممّن يؤثَر خيره ـ فيه منفعة يمكن وصولها إليه أو إلى ذلك الغير من غير مانع من تعب أو معارضة».

ثمّ في وجود ميل يترتّب على هذا الاعتقاد[٤] مغاير له، نظر. قالوا : هذا

١) أي من الأعراض التي لايتصف بها غير الحي .

٢) أي يتغاير العلم والإرادة .

٣) تر : ـ يقتصر .

٤) طو، تر : الاعتبار . (في مج٤ أيضا كتب كذلك، ثم غيّر) .

الميل يحدث لمن لايقدر على تحصيل ذلك الشيء قدرة تامّة، فيحصل له ميل إلى شيء يريد حصوله ولايحصل بحسب ما يتمنّاه. وذلك مثل الشوق إلى المحبوب لمن لايصل إليه. أمّا في القادر التامّ القدرة يكفي الاعتقاد المذكور.

(٢٣٣) **قال** :

مسألة: [إرادة الشيء يلزمها كراهة ضدّه بشرط التفطّن للضدّ]

منهم من قال: إرادة الشيء كراهة ضدّه[١]. وهو باطل؛ لأنّه قد يراد الشيء حالة الغفلة عن ضدّه .

أقول : الصواب أن يقال :[تر٧٨ب] «إرادة الشيء يلزمها كراهة ضدّه، بشرط التفطّن للضدّ» .

(٢٣٤) **قال** :

مسألة: [العزم والمحبّة والرضا والرحمة والولاية والتوفيق والبغض والعداوة والسخط والاختيار والمشيّة]

العزم عبارة عن إرادة جازمة حصلت بعد التردّد فيه .

والمحبّة عبارة عن الإرادة، لكنّها من الله تعالى في حقّ العبد إرادة الثّواب ومن العبد في حقّ الله تعالى إرادة الطاعة .

---

١) قال الكاتبي (المفصل، مخطوط) : قال أصحابنا : «الكراهة في ضمن الإرادة ولايتم الإرادة بدونها، فإذا تعلقت الإرادة بشيء كان في ضمنها كراهة ضده» ثم اختلفوا في «أن إرادة الشيء هل هي إرادة كراهة لضده» قال أكثر أصحابنا : «نعم» وقال بعضهم : «لا» .

والرضا قيل: «إنّه الإرادة» . وقيل: «إنّه ترك الاعتراض» [١] .[طو٧٠ب]

أقول : التردّد المذكور [٢] يحصل من الدواعي المختلفة المنبعثة عن الآراء العقليّة وعن الشهوات والنفرات المتخالفة . فإن لم يوجد ترجيح لطرف حصل التحيُّر، وإن وُجد حصل العزم .

والمحبّة تقع باشتراك الاسم على إرادة هو مبدء فعل، وهو الذي نسبه إلى إرادة الثواب أو الطاعة، وعلى تصوّر كمال من لذّة أو منفعة أو مشاكلة، وذلك كمحبّة العاشق لمعشوقه، والمنعَم عليه لمنعِمه، والوالد لولده، والصَّديق لصَديقه .

وأمّا محبّة الله سبحانه وتعالى عند العارفين فهولتصوّر الكمال المطلق فيه.

والرضا : قال أبو الحسن الأشعريّ : أنّه إرادة إكرام المؤمنين ومثوبتهم على التأييد، وهذا من الله تعالى، وأمّا من العبد فهو ترك الاعتراض .

والرحمة قيل : «هي النعمة». وقال أبو الحسن [٣] : «هي إرادة الإنعام» .

والولاية : إرادة الإكرام والتوفيق .

والبغض والعداوة : إراده الإهانة والطرد والتعذيب .

---

١) المفصل : أما الرضا فاختلفوا فيه : فقال عبد الله (كذا والظاهر : عن الله) : إنه يرجع إلى العلم وهو صفة من صفات العلم، وهو العلم بأن العبد من أهل الثواب والكرامة . وقال بعض أصحابنا : «إنه من صفات الفعل، لأنه عبارة عن إنعام مخصوص». وقال شيخنا أبو الحسن الأشعري : «الرضا يرجع إلى الإرادة، وهو إرادة إكرام المؤمنين ومثوبتهم على التأييد» . وقال بعض أصحابنا : «عبارة عن ترك الاعتراض» .

٢) يعني ما جاء في المتن عند تعريف العزم : «بعد التردد فيه» .

٣) المفصل : أما الرحمة فقالت المعتزلة : «إنها من صفات الفعل، وهي النعمة» وقال أبو الحسن الأشعري : «إنها من صفات الذات، وهي إرادة الإنعام» .

والسخط : إرادة التعذيب .

والاختيار عند أبي الحسن[١] هو الإرادة . واختار له : أي فعَلَ به خيراً .

والمشيّة هي الإرادة. والكرّاميّة يفرّقون بينهما.

(٢٣٥) **قال** :

مسألة: المنافاة بين إرادتي الضدين ذاتيّة أو للصارف فيه ؟

ممّا تقدّم في باب الاعتقادات .

أقول : قيل : «إرادة الحركة ترجيح صدورها، وإرادة السكون ترجيح صدوره». وكما أنّهما متقابلان لذاتيهما كذلك إرادتهما.

وقوم آخر قالوا : «إرادة الحركة تَصرف الفاعلَ عن إرادة السكون». والكلام فيه مثل ما مرّ[٢] .

(٢٣٦) **قال** :

مسألة: [انتهاء الإرادات إلى إرادة ضروريّة]

الإرادات تنتهي إلى إرادة ضروريّة دفعاً للتسلسل . وذلك يوجب الاعتراف باستناد الكلّ إلى قضاء الله تعالى [تر٢٧٩] وقدَره .

---

١) المفصل : وأما الاختيار، فهو عبارة عن الإرادة عند أبي الحسن [الأشعري] وقال القلانسي : «هو من صفات الفعل» فمعنى قولنا : «اختار الله» أي فعل الله به خيرا .

٢) يظهر أنه قده يشير إلى ما قال في الكلام على الرقم ٢٣٣ : «إرادة الشيء يلزمها كراهة ضدّه، بشرط التفطّن للضدّ» .

أقول: قيل: استناد الكلّ إلى قضاء الله تعالى إمّا أن يكون بلاتوسّط في إيجاد الشيء أو يكون بتوسّط. والأوّل لايقتضيه انتهاء الإرادات إلى إرادته، والثاني لايناقض القول بالاختيار، فإنّ الاختيار هو الإيجاد بتوسّط قدرة وإرادة، سواء كانت تلك القدرة والإرادة من فعل الله بلاتوسّط أو بتوسّط شيء آخر. فإذن من قضاء الله تعالى وقدَره وقوع بعض الأفعال تابعاً لاختيار فاعله[1]، ولايندفع هذا إلا بإقامة [طو٧١آ] البرهان على أنّه لامؤثّر إلا الله تعالى.

(٢٣٧) **قال**:

ومنها كلام النفس

ولم يقل به أحد إلا أصحابنا. قالوا: الأمر والنهي والخبر اُمور معقولة يعبَّر عن كلّ واحد منها في كلّ لغة بلفظة اُخرى، فهي معان متغايرة لهذه اللغات.

وليس عبارة عن تخيّل الحروف، لأنّ تخيّلها تابع لها ومختلف باختلافها. وهذه الماهيّات لاتختلف ألبتّة.

وليس الأمر عبارة عن الإرادة، لأنّ الله تعالى يأمر بما لايريده ويريد ما لايأمر به. وظاهر أنّه ليس عبارة عن العلم والقدرة والحياة، فلابدّ من نوع آخر.

أقول: قالوا: كلام النفس هو الفكر الذي يدور في الخلد، وتدلّ عليه

١) لايخفى أن هذا ليس جوابا لمن يقول بلزوم انتهاء الإرادات إلى إرادة ضرورية، فإن السؤال باق فيما هو السبب لإرادة العبد.

العبارات تارة، وما يصطلح عليه من الإشارات أُخرى . والدليل على إثباته أنّ العاقل إذا أمر عبدَه بأمر، وجد في نفسه اقتضاء الطاعة منه وجداناً ضرورياً. ثمّ إنّه يدلّ على ما يجده ببعض العبارات أو بضروب من الإشارات أو برقوم من الكتبة ـ هكذا قيل .

و قيل : أبو هاشم أثبت كلاماً في النفس سمّاه بـ«الخواطر»[1] و زعم أنّ ذا الخاطر يسمعها ويدركها .

وقال أبو الحسن : إنّ لفظ الكلام يقع على كلام النفس وعلى الكلام المؤلّف من الحروف بالاشتراك . وقال قوم على الأوّل بالحقيقة وعلى الثاني بالمجاز. وقال قوم بالعكس من ذلك .

(٢٣٨) **قال** :

ومنها الألم واللذة

أمّا الألم فلانزاع في كونه وجوديّاً[2] . ثمّ قال محمّد بن زكريّا[3] : «اللّذة عبارة عن الخلاص من الألم» وهو باطل [تر٧٩ب] بما إذا وقع بصر الإنسان على صورة

١) راجع المغني : النظر والمعارف : ٤٠٢ـ٤٠٣. وقال الكاتبي (المفصل) : «وأثبت أبو هاشم كلام النفس، وسماه الخواطر، وقال : ذو الخاطر يسمعه ويحسه، ويدرك بحاسة السمع» .

٢) قال ابن أبي الحديد (تعليقاته على المحصل مخطوط) : «كيف يدعي أنه لانزاع في كونه أمرا وجوديا، هذا شيخنا أبو إسحاق بن عباس ـ وهو جليل القدر بين المتكلمين ـ يذهب هو وأصحابه أن الألم أمر عدمي، وأن المرجع به إلى زوال الصحة وبطلان اعتدال المزاج، وقد حكى هذا القول عنه شيخنا أبو الحسين رحمه الله في التصفح، في باب استحالة كون الله تعالى سهنا (ظ : شهيا) ونافرا، وحكى له أدلة متعددة على هذه المقالة» .

٣) راجع شرح المواقف : ١٣٧/٦ .

مليحة، فإنّه يلتذّ بإبصارها مع أنّه لم يكن له شعور بتلك الصورة قبل ذلك حتّى يجعل تلك اللّذة خلاصاً عن ألم الشوق إليها.

وزعم ابن سينا[١] أنّ اللّذة إدراك الموافق ، والألم إدراك المنافي .

ويقرب قول المعتزلة منه ، قالوا: «إنّ المدرَك إن كان متعلّق الشهوة -كالحكّة في حقّ الأجرب -كان إدراكه لذّة ، وإن كان متعلّق النفرة -كما في حقّ السليم- كان إدراكه ألماً . ومثل هذا الكلام لايفيد القطع بأنّ الألم ليس إلا الإدراك . واتّفقت الفلاسفة على أنّ تفرّق الاتّصال يوجب الألم في الحيّ .

وخالفتُهم؛ لأنّ التفرّق عدميّ فلا [طو٧١ب] يكون علّة للأمر الوجوديّ .

وزاد ابن سينا[٢] سبباً ثانياً، وهو سوء المزاج ، قال: «لأنّ حدّ الألم إدراك المنافي، والحدّ ينعكس ، فكلّ إدراك للمنافي ألم». وهذه الحجّة لفظيّة .

أقول : نُقل عن ابن زكريا أنّه قال : «اللّذة خروج من الحالة الطبيعيّة»

---

١) النجاة (٥٩١) : «فإن اللذة ليست إلا إدراك الملائم من جهة ما هو ملائم، فالحسية منها إحساس بالملائم، والعقلية تعقّل الملائم» .

٢) القانون (١٠٨/١) : «إن الوجع هو الإحساس بالمنافي . وجملة أسباب الوجع منحصرة في جنسين : جنس يغير المزاج دفعة، وهو **سوء المزاج المختلف**، وجنس يفرّق الاتصال وأعني بسوء المزاج المختلف أن يكون للاعضاء في جواهرها مزاج متمكّن، ثم يعرض عليها مزاج غريب مضاد لذلك حتى تكون أسخن من ذلك أو أبرد، فتحس القوة الحاسة بورود المنافي فيتألم . فإن **الألم أن يحس المؤثر المنافي منافياً** . وأما سوء المزاج المتفق فهو لايؤلم البتة، ولا يحسّ به مثل أن يكون المزاج الرديء قد تمكن من جوهرالأعضاء وأبطل المزاج الأصلي وصار كأنه المزاج الأصلي، وهذا لايوجع لأنه لايحس، لأن الحاس يجب أن ينفعل من المحسوس، والشيء لاينفعل عن الحالة المتمكنة التي لاتغيره في حالة فيه، بل إنما ينفعل عن الضد الوارد المغير إياه إلى غير ما هو عليه» .

وذلك لكون الإدراك إنما يحصل بانفعال للحاسّة يقتضيه تبدّل حال». فأخَذ ما بالعرض مكان ما بالذات(١).

وقول المعتزلة يدلّ على أنّهم يقولون : «إنّ اللّذة والألم هما الإدراك نفسه» ويختلفان باختلاف متعلّقهما، وهو إمّا الشهوة أو النفرة(٢). فقال المصنّف : «ومثل هذا الكلام لايفيد القطع بأنّ الألم ليس غير الإدراك».

ومخالفة المصنّف في «أنّ تفرّق الاتّصال ليس بموجب للألم في الحيّ» إنما كان لأنّه يقول : «التفريق يوجب سوء المزاج الذي يقتضيه طبائع المفردات عند تفريقها». فالسبب الذاتي هو طبائع المفردات، والتفريق(٣) يقتضي زوال الاعتدال الذي حصل من الكسر والانكسار.

فالتفريق ليس سبباً بالذات إلا لأمر عدميّ هو زوال الاعتدال، والألم إنما يحصل(٤) من سوء المزاج» هكذا فسّر قوله تلميذه قطب الدين المصريّ رحمه الله(٥).

لكن قوله عقيب ذلك : «وزاد ابن سينا سبباً ثانياً وهو سوء المزاج» يدلّ على خلاف ذلك .

أمّا قوله : «التفرّق(٦) عدميّ، فلايكون علّة للوجوديّ»[تر٨٠آ] ففيه نظر،

---

١) مراده أن الصحيح أن يقول : اللذّة إدراك الخروج عن الحالة الطبيعية .

٢) تر : ـ النفرة .

٣) تر : + عدمي .

٤) تر : حصل .

٥) إبراهيم بن علي بن محمد قطب الدين المصري من تلامذة الفخر الرازي مضى ذكره وذكر الشرح في المقدمة .

٦) مج ٤ : التفريق .

لأنّ العدم لايكون علّة لموجود، ولكن[١] العدميّ ربما يكون علّة، كعدم الحركة فيما من شأنه أن يتحرَّك، فإنّه علّة لأحد الأكوان الذي هو السكون، وعدم السمع علّة للخَرْس، وعدم الغذاء في الحيوان الصحيح للجوع، وتفرّق الاتصال- في العضو الذي لايكون فيه حسّ أو يعرض له خدر أو يكون معه استمرار أو يكون طبيعيّاً، كما يحصل في المغتذي عند نفود الغذاء في أجزائه- لايكون مؤلماً. بل الألم عندهم إحساس عضو بتفرّق اتّصال يحدث فيه غير طبيعي، وكلامهم يدلّ على ذلك . ولاشكّ في أنّ الحمّى - وهو سوء مزاج - مؤلم، وإن لم يكن هناك تفرّق اتّصال .

والمعنى الجامع هو «الإحساس بالمنافي» فهو إذن حدّ للألم. وإذا كان التحديد صحيحاً فلايكون انعكاسه لفظيّاً[٢] .

(٢٣٩) **قال** :

ومنها الإدراكات [طو٧٢آ]

وهي غير العلم، لأنّا نبصر الشيء ثمّ نغيب عنه فنجد تفرقة في الحالين مع حصول العلم فيهما. فالإبصار غير العلم، لكنّ الفلاسفة والكعبيّ وأبا الحسين البصري[٣] زعموا: أنّه عائد إلى تأثر الحدقة بصورة[٤] المرئيّ. والمتكلّمون محتاجون إلى القدح في هذا الاحتمال ، ليمكنهم بيان أنّه تعالى سميع بصير .

١) طو، تر : ـ العدمي .
٢) ردٌّ لما ردَّ الفخر الرازي به كلام ابن سينا .
٣) طو، تر : ـ البصري .
٤) تر : + الما .

أقول : قالوا : الإدراكات خمسة هي الحواسّ، وزاد القاضي أبوبكر الباقلاني[١] فيها إدراك الألم واللذّة، وقوم جعلوها علوماً خاصّة، فقالوا : كلّ إدراك علمٌ، وليس كلّ علم إدراكاً. والقول بأنّ الإبصار تأثّر في الحدقة خاصّ بمن يبصر بآلة[٢]، وليس ببعيد أن يكون في غيره على وجه آخر، كما في الإرادة، فإنّها في العبد بخلاف ما نثبته لله تعالى.

(٢٤٠) **قال** :

مسألة: [الأقوال المختلفة في الإبصار]

اختلفوا في الإبصار:

[القائلون بأن الإبصار بخروج الشعاع عن العين]

منهم من قال[٣] : «إنّه خروج الشعاع عن العين» وهو باطلٌ ، وإلا لوجب تشوّش الإبصار عند هبوب الرياح ، ولامتنع أن نرى نصف السماء ؛ لامتناع أن يخرج من حدقتنا ما يتّصل بكلّ هذه الأشياء أو يؤثّر في جميع الأجسام المتصلة بين حدقتنا وبينها .

أقول : [تر٨٠ب] القائلون بالشّعاع ـ وهم الحكماء المتقدّمون ـ لايقولون بخروجه عن العين إلا بالمجاز، كما يقال : «الضوء يخرج من الشمس»

---

١) طو، تر : ـ الباقلاني .

٢) تر : بالالة

٣) راجع الشفا : النفس : ١٠٢، الفصل الخامس من المقالة الثالثة .

وإبطاله بوجوب تشوّشه عند هبوب الرياح ليس بوارد، لأنّ شعاع الشمس والقمر والنيران لايتشوّش به .

وأيضاً قالوا : «لو كان الشعاع جسماً لزم تداخل الأجسام، ولوكان عرَضاً لزم انتقال الأعراض» .

وأيضاً قالوا : «الشعاع من العين كيف يصل إلى السماء دفعةً، فإنّ الحركة تحتاج إلى زمان» وغير ذلك .

وكلٌّ ذلك لازم على سائر الأشعّة، وكلّ ما يقولون في جوابه هناك هو الجواب هاهنا. وامتناع رؤية نصف السماء بشعاع الحدقة دعوى مجرّد. ولوقال بدل «الامتناع» «الاستبعاد» لكان أصوب. وإذا جاز أن يضيء نور سراج صغير هواء بيت كبير وجدرانه ولم يستبعد ذلك، فذلك أيضاً ليس بمستبعد .

واستدلّوا على كون الإبصار بالشعاع باشتراطه بكون المبصَر في ضوء. ولولا أنّ شعاع البصر والضوء من جنس واحد لما كان بعضه معيناً في إفادة البعض .

وأيضاً [طو٧٢ب] كما يقع لشعاع الأجرام النّيرة انعكاس وانعطاف ونفوذ فيما يحاذيها من الأجسام الشفّافة، يقع لشعاع العين مثله بعينه ـ كما تبيّن[١] في كتب المناظر والمرايا.

وبالجملة الكلام في هذا الموضع طويل. والاشتغال به غير مناسب لهذا الموضع، فليطلب من الصناعة المخصوصة به[٢] .

١) تر : يتبين .

٢) راجع الشفا : النفس : ١٠٢، الفصل الخامس من المقالة الثالثة .

(٢٤١) **قال**:

[القائلون بأنّ الإبصار بالانطباع]

ومنهم من قال بالانطباع . وهو باطلٌ، وإلا لما أدركنا العظيم - لامتناع انطباع العظيم في الصغير - ولما رأينا القريب على قربه والبعيد على بُعده .

فهذان الوجهان إنما يلزمان من قال: المرئيّ هو الصورة المنطبعة فقط ، أمّا من جعل انطباع الصورة الصغيرة في الحدقة شرطاً لإدراك المرئيّ الكبير في الخارج لايرد عليه ذلك[١] .

أقول: إنما قال بالانطباع أرسطاطاليس وأصحابه، وبيّنوا السبب في رؤية العظيم من بعيد صغيراً، وإبطاله بامتناع انطباع العظيم في الصغير غير صحيح، [تر٨١آ] لأنّهم لايشترطون فيه انطباع العظيم نفسه أو مقداره، بل قالوا بانطباع شبح منه . ولعلّ مقدار الشبَح على صِغَر محلّه يقتضي إدراك ذي الشبح على عِظمه؛ وذلك كما ينطبع في المرآة نصف السماء والأجرام التي فيه .

وأمّا رؤية القريب على قُربه والبعيد على بُعده - يعني الأبعاد - فلعلّ المنطبع في العين يكون على هيأة تفيد إدراك الأبعاد . ونحن لّما تعذّر علينا أن نعبّر عنه استبعدناه ، مع أنّا نرى النقّاشين ينقشون صور الأجسام على

---

١) المفصل : «القائلون بالانطباع فريقان : الأول الذين قالوا : متى كانت الحاسة سليمة وكان المرئي حاضرا فقد وقع عليه الضوء، فإنه يحدث صورة مساوية لصورة المرئي في الرطوبة الجليدية بسبب واهب الصور... والفريق الثاني الذين قالوا : إنه يحدث في العين صورة صغيرة عند فتح الحاسة السليمة، وتكون تلك الصورة شرطا في إدراك المرئي من الخارج» .

السطوح على وجه يدرك الناظر فيها أعماق تلك الأجسام وأبعاد ما بينها .

(٢٤٢) **قال** :

مسألة: [هل يجب الإدراك عند حصول شرائطه أم لا]

الإدراك عند سلامة الآلة وحضور المبصَر وسائر الشرائط المشهورة غير واجب عندنا(١) ، خلافاً للمعتزلة والفلاسفة .

لنا: أنّا نرى الكبير من البعيد صغيراً، وما ذاك إلا لأنّا نرى بعض أجزائه دون البعض مع استوائها بأسرها في كلّ الشرائط ، ولأنّا لمّا رأينا الجسم الكبير فقد رأينا كلّ واحد من أجزائه ويستحيل أن يكون رؤية كلّ واحد من تلك الأجزاء مشروطة برؤية الجزء الآخر؛ وإلا وقع الدور، فرؤية كلّ واحد منها غنيّة عن رؤية الآخر.

واحتجّوا بأنّه لو لم يجب ذلك لجاز أن يكون بحضرتنا شموس وجبال ، ونحن لانراها(٢) .

والجواب أنّه معارَض بجميع العاديّات .

أقول : القائلون [طو٧٣آ] بـ«أنّ إبصار الله تعالى للموجودات غير علمه

---

١) المفصل : «وعندنا لايجب ذلك عند حصول هذه الشرائط وهو مذهب أبي الهذيل من المعتزلة» .

٢) المفصل : «هذا إشارة إلى حجة المخالفين، وهم فريقان : الأول الذين ادعوا فيه الضرورة، وأبوالحسين البصري منهم . والفريق الثاني الذين زعموا أن هذه المسألة استدلالية وابن متويه من المعتزلة منهم . قالوا : لو لم يجب الرؤية عند استجماع الشرائط لارتفعت الثقة بالمشاهدات ...» .

بالمبصرات[١]» لايقولون بوجوب الإبصار عند الشرائط المذكورة، لامتناع أن يكون إبصاره بآلة، وأن يحجبه شيء عن شيء.

وأمّا المعتزلة والفلاسفة يقولون[٢]: إبصاره تعالى هو علمه بالمبصرات، ويوجبون إبصار الخلق عند عشرة شرائط بعد سلامة الآلة، وهي كون المبصر كثيفاً، و[٣]غير مفرط في الصِّغر، ومحاذياً للآلة أو في حكم المحاذاة زماناً، والمتوسّط بينهما شفّاف، ووقوع الضوء على المبصَر، وكون الضوء غير مفرط، وعدم القرب المفرط، والبُعد المفرط، وأن يتعمّد الإبصار ذو آلة الإبصار، وأن لايقارنه [تر٨١ب] ما يوجب الغلط. ويدّعون في وجوب الإبصار العلم الضروريّ.

وأمّا تعليل «رؤية الكبير صغيراً برؤية بعض أجزائه دون البعض» فليس

---

١) قال صدر المتألهين (الحكمة المتعالية: ٦/٤٢١ـ٤٢٣): «قد وردت في شريعتنا الحقه ـ بل من ضروريات هذا الدين المبين المعلومة بالقرآن والحديث المتواتر والاجماع من الأمة ـ أن الباري تعالى سميع بصير، واختلفوا في اندراجهما تحت مطلق العلم ورجوعهما إلى العلم بالمسموعات والمبصرات أو كونهما صفتين زائدتين على مطلق العلم، فبعض المتكلمين ـكأشياخنا الإمامية ومنهم المحقق الطوسي ره وكالشيخ الأشعري ومتابعيه ـ وفاقا لجمهور الفلاسفة النافين لعلمه بالجزئيات وبما سوى ذاته من الهويات على الوجه المخصوص الوجودي الشهودي أرجعوهما إلى مطلق العلم، فأوّلوا السمعَ إلى نفس العلم بالمسموعات والبصرَ إلى نفس العلم بالمبصَرات، وبعضهم جعلهما ادراكين حسيّين، إما بناء على اعتقاد التجسم أو مباشره الأجسام في حقّه ـ تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا ـ أو اعتقاد أن الإحساس في حقه ـ لبرائته عن القصور والافتقار إلى الآله ـ يحصل بغير آلة، وإن لم يحصل فينا لقصورنا إلا بالآلة...».

٢) قال القاضي عبد الجبار (شرح الأصول الخمسة: ١٦٨): «فعند شيوخنا البصريين إن الله تعالى سميع بصير مدرك للمدركات، وأن كونه مدركا صفة زائدة على كونه حياً. وأما عند مشايخنا البغداديين هو أنه تعالى مدرك للمدركات على معنى أنه عالم بها، فليس بكونه مدركا صفة زائدة على كونه حيا».

٣) تر، مج٤: ـ و.

بشيء، فإنّ ذلك يقول من لايعرف السبب فيه . ومعارضة الشّك في ذلك بالعاديّات هو أن يقال : «مِن المحتمل أنّ الشّمس لاتطلع غداً، وأنّ الجبال الغائبة عنّا صارت جواهر، والبحار دماً» وأمثال ذلك، مع أنّا نجزم بعدمها بسبب إجراء العادة، كذلك هاهنا من المحتمل أن لانبصر مع اجتماع الشرائط، لكنّا نقطع بالإبصار ولايُلتفت إلى ذلك الاحتمال، لأنّ العادة جارية بالإبصار.

(٢٤٣) **قال** :

مسألة: [شرائط السمع]

اختلفوا في أنّه هل يعتبر في السمع وصول الهواء الحامل للصوت إلى الصّماخ ؟

فعندنا أنّه غير واجب ، خلافاً للفلاسفة والنظّام.

لنا: إنّه لو كان كما قالوا لما سمعنا كلامَ من يحول بيننا وبينه جدار صلب؛ لأنّ الهواء النافذ في مسامّ ذلك الجدار لايبقى على الشكل الأوّل الذي باعتباره كان حاملاً للحروف ، ولأنّه كان يجب أن لاندرك جهات الصوت ، كما أنّا لم نلمس الشيء إلا حال وصوله إلينا، لاجَرم لاندرك بمجرّد اللمس جهة وصوله .

أقول : القائلون بالتموّج [١] لايشترطون فيه بقاء الهواء على شكل، والذي يتمثّلون به من تموّج الماء ليس المراد منه حدوث الشكل المرئيّ فيه، بل الكيفيّة الحاصلة في نفس جِرمه بسبب القَرع وانبساط تلك الكيفيّة في

١) راجع ما جاء في الشفاء (النفس : ٧٠ـ٧٦) البحث في حقيقة الصوت وأن سببه التموج .

الماء الذي يلي موضع القَرع؛ [طو٧٣ب] فإنّ الشكل يختصّ[١] بالسطح الظاهر، والتموّج يحصل في عمق الماء والهواء .

وأيضاً لايقولون بامتناع وجود التموّج في جسم غير الماء والهواء، بل يجوّزونه[٢] في غيرهما، كما نحسّ به في الأواني الصُفْريّة[٣] وارتعاشها زماناً بسبب القرع وإحداثها الصوت بعد القرع زماناً طويلاً.

وأيضاً إذا حدث القرع على جسم مصمت لامسامّ له أصلاً، فإنّ السامع يسمع الصوت من غير أن يصل من موضع القرع هواء إلى صماخه، بل يتأدّي التموّج من ذلك الجسم إلى الهواء الذي يجاوره ومن الهواء إلى الصماخ .

وإدراك الجهات [تر٨٢آ] بسبب هيأة تبقى في الهواء تفيد الإحساس بجهة القرع .

وقال أبوالبركات البغداديّ[٤] : «كأنّ النفس تتبع الهواء المقروع في جهة القارع حتّى تحسّ بذلك» .

وقياس السمع على اللمس لايجدي بطائل .

---

١) طو : ـ الشكل يختص .

٢) تر : يعدونه .

٣) الصُفْر : الذهب والنحاس الأصفر.

٤) قال في المعتبر (٢/٣٣٥) : «... فنعلم بذلك أن ابتداء هذا الإدراك هو بقرع الهواء المتموّج لتجويف الصماخ حيث يصل إليه ولذلك يصل من الأبعد في زمان أطول، وتمام السمع الذي يدرك الجهة والبُعد يكون بتتبع الأثر الوارد من حيث ورد وما بقي منه في الهواء الذي هو المسافة التي فيها ورد، فكأنا في حال ما غافلون ورد علينا ما جاز من جهة لم نشعر به، حتى انتهى إلينا فندركه حينئذ حيث انتهى، ثمّ نتبعه بتأملنا فيتأدي إدراكنا من الواصل إلينا إلى ما قبله فما قبله من جهته ومبتدء وروده، فإن كان قد بقي منه شيء متأد أدركناه إلى حيث ينقطع ويفنى فندرك الوارد ومدده وما بقي منه موجودا وجهته وبعد مورده وقربه...» .

(٢٤٤) **قال** :

مسألة: [إدراك الشمّ والذوق]

إدراك الشمّ قد يكون لتكيّف[١] الهواء المتّصل بالخيشوم بكيفيّة ذي الرائحة[٢] ، وقد يكون لانفصال أجزاء لطيفة منها ووصولها إلى خيشومنا، كما في التبخيرات ، وقد يكون لتعلّق القوّة المدركة بالرائحة ، وهي هناك ، وهذا أضعف الاحتمالات .

و أمّا إدراك الذوق: فقد تقدّم الكلام فيه[٣] .

فهذه إشارة مختصرة إلى أقسام الأعراض .

أقول : الوجهان الأوّلان موجودان في أشياء لاتنقص بإحساس رائحة وفي التبخيرات، والوجه الثالث بعيد؛ فإنّ القوّة لاتتعلّق بغير محلّها ولاتنتقل عن محلّها.

* * *
* *
*

١) تر : لتكثف .

٢) المحصل : بالخيشوم من الجسم ذي الرائحة .

٣) راجع الرقم ١٩٥ ـ ١٩٦ .

(٢٤٥) **قال** :

أحكام الأعراض

مسألة: [امتناع انتقال الأعراض واحتياجها إلى المحل]

اتّفق المتكلّمون والفلاسفة[١] على امتناع الانتقال عليها ؛ لأنّ الانتقال عبارة عن الحصول في حيّز بعد الحصول في حيّز آخر، وذلك إنّما يُعقل في المتحيّز.

والعمدة المشهورة أنّا لو قدّرنا العرَض خالياً عن جميع الأوصاف غير اللازمة فإمّا أن لايحتاج حينئذ إلى المحلّ أو يحتاج .

والأوّل باطل؛ لأنّه يكون حينئذ غنيّاً بذاته عن المحلّ ، و الغنيّ بذاته عن المحلّ يستحيل أن يعرض له ما يحوجه إليه - لأنّ ما بالذات لايزول بما بالعرض .

و إن احتاج ، فإمّا أن يحتاج إلى محلّ مبهم - وهو[٢] محال ؛ لأنّ مقتضى الموجود في الخارج [طو٢٧٤آ] موجود في الخارج ، والمبهم من حيث هو كذلك غير موجود في الخارج - أو إلى محلّ معيّن ، فيلزم استحالة مفارقته عنه ، وهو المطلوب.

ولقائل أن يقول: لِمَ لايجوز أن لايحتاج[٣] ؟

قوله: «لأنّ الغنيّ بذاته عن المحلّ لايعرض له ما يحوجه إليه» قلنا: العرَض عندنا لايصدق عليه أنّه يجب أن لايكون في المحلّ حتّى يكون ذلك منافياً لحصوله

---

١) تر : ـ والفلاسفة .

٢) تر : ـ وهو .

٣) المحصل : + إليه .

في المحل ، بل يصدق عليه أنّه نظراً إلى ذاته لايجب أن يكون في المحلّ، وهذا لاينافيه الحصول في المحلّ لسبب منفصل .

سلّمنا أنّه يحتاج إلى المحلّ ، لكن لِمَ يحتاج إلى [تر٨٢ب] محلّ معيّن؟ وماذكرتموه منقوض باحتياج الجسم المعيّن إلى مكان غير معيّن ، ولأنّ الواحد بالنوع معيّن ، فاحتياج الواحد بالشخص إلى المحل الواحد بالنوع لايوجب تعين المحلّ الواحد بالشخص .

أقول : نفي الانتقال بمعنى الحصول في حيّز بعد الحصول في غيره من الأحياز عن الأعراض لايحتاج إلى بيان، فإنّ العاقل لايمكن أن يتخيّله فضلاً عن أن يدّعيه .

والمطلوب هاهنا هو نفي الانتقال عنها بمعنى الحصول في محلّ بعد الحصول في محلّ غير ذلك المحلّ[١] . وهو لم يتعرّض لذلك أصلاً .

وما أورده من الحجّة مزيّف بما ذكره. والبرهان عليه أنّ العرض هو الموجود الذي لايتحقّق وجوده الشخصي إلا بما يحلّ فيه . والشيء المحتاج في وجوده الشخصيّ إلى علّة لايمكن أن يحتاج إلى علّة مبهمة، لأنّ المبهم لايكون من حيث هو مبهم موجوداً في الخارج، وما لايكون موجوداً في الخارج لايفيد وجوداً في الخارج بالبديهة .

فالعرَض إذن لايتحقّق وجوده إلا بمحلّ بعينه يتحقّق به وجوده الشخصيّ ويبطل بتبدّله ذلك الوجود، ولذلك يمتنع انتقاله عنه .

---

١) الفرق بين الحيّز والمحل أن الحيز هو الفضاء الذي يشغله كل موجود، والمحل الموضوع الذي يحل فيه العرض .

أمّا الشيء المحتاج في صفة غير الوجود إلى غيره من حيث طبيعة ذلك الغير، كالجسم المحتاج في التحيّز - لا في الوجود - إلى حيّز لا بعينه، فلايمتنع أن ينتقل من حيّز بعينه إلى حيّز آخر يساوي الحيّز الأوّل في معنى الحيّز، وهكذا إذا تعيّن مكان الواحد بالنوع كان الواحد بالشخص من جملة ذلك النوع محتاجاً إلى أحد أجزاء حيّز ذلك النوع، لا بعينه، ولذلك أمكن [طو٧٤ب] انتقاله إلى حيّز آخر.

وأيضاً الوجود الشخصيّ الحاصل من سبب موجود معه يمكن أن تختلف شرائطه بحسب أزمنة مختلفة ، كالهيولى المحتاجة إلى صورة لابعينها، وذلك غير مانحن فيه [فإنّ تشخّص الهيولى لايتبدّل بتبدّل أشخاص الصورة ، والعرض المعين لايكون ذلك العرض عند تبدّل محلّه] [١].

(٢٤٦) **قال** :

مسألة: اتّفق المتكلّمون على امتناع قيام العرَض بالعرَض

خلافاً للفلاسفة ومعمّر.

لنا: أنّه لابدّ من الانتهاء بالآخرة إلى الجوهر، وحينئذ يكون الكلّ في حيّز الجوهر تبعاً له وهو الأصل ، فالكلّ قائم به .

و[٢] احتجّوا بأنّ السواد يشارك البياض في اللونيّة ويخالفه في السواديّة[٣] ، وما به [تر٨٣آ] الاشتراك غير ما به الامتياز، فاللونيّة صفة مغايرة للسواديّة قائمة بها، وهما

---

١) غير موجود في تر، مج٤، مج٢، وفي طو أيضا مستدرك في الهامش وليس عليه علامة «صح» .

٢) طو : _ و .

٣) المحصل : + والبياضية .

موجودان - لأنّه لاواسطة بين الوجود والعدم- فاللونيّة عرض قائم بالسواديّة .

وأيضاً: فكون العرض حالاًّ في المحلّ ليس نفس العرض ونفس المحلّ - لصحّة أن يُعقلا مع الذهول عن ذلك الحلول - وليس أيضاً[1] أمراً عدميّاً - لأنّه نقيض اللاحلول - فهو صفة قائمة بذلك العرض .

ثمّ الكلام فيه كالكلام في الأوّل . فهاهنا أعراض لانهاية لها، يقوم كلّ واحد منها بالآخر.

والجواب عنهما بمقدّمات تقدّم تقريرها .

أقول : وجوب الانتهاء إلى ما يقوم بالجوهر لايدلّ على امتناع قيام البعض بالبعض وقيام البعض الأخير بالجوهر. والقائل بإمكان قيام العرض بالعرض مقرٌّ بأنّ الانتهاء لايمكن أن يكون إلا إلى الجوهر، إنّما الخلاف في التوسيط : هل يمكن أم لا ؟ وهو لم يتعرّض لذلك .

وما أورده في احتجاج القائلين بذلك ليس بصحيح؛ لأنّه أقام الصفات فيها مقام الأعراض، والصفة ما لايعقل إلا مع غيره، والعرض ما لايوجد إلا في غيره، وقيام بعض الصفات ببعض لايوجب قيام بعض الأعراض ببعض .

أمّا اللونيّة فجنس للسواديّة، وهو جزء من مفهوم السواديّة، لأنّ السواد لون يقبض البصَرَ، واللون أحقّ بأن يكون موصوفاً. وكونه قابضاً للبصر أحقّ بأن يكون صفة، والجنس لايكون عرَضاً قائماً بالنوع، ولا الجزء بالكلّ .

---

١) المحصل : وليس الحلول أمرا .

وأيضاً كون العرض حالّاً في محلّه إضافة[١]، ولاوجود لها إلا في العقل، كما مرّ، ولا[طو٧٥آ] يتسلسل، بل يقف عند وقوف العقل عن الاعتبار، وكون الحلول نقيضاً للّلاحلول لايقتضي وجود الحلول، كما بيّناه مراراً، وحوالة الجواب على ما مرّ غير مفيد هاهنا. والقائلون به يقولون : كلّ عرض يحلّ في محلّ فإنّه يفيد صفة لمحلّه، والسرعة[٢] تجعل الحركة سريعة، ولايوصف الجسم بها، فهو عرض للحركة لا للجسم، والوحدة [تر٨٣ب] إن كانت عرَضاً فوحدة العرض تحلّ فيه، والنقطة فصل للخطّ، لا للجسم.

(٢٤٧) **قال** :

مسألة: اتّفقت الأشاعرة على امتناع بقاء العرَض

لأنّ البقاء صفة ولو بقي العرض لزم قيام العرض بالعرض ، ولأنّه لو صحّ بقاء العرض لامتنع عدمه ؛ لأنّ عدمه بعد البقاء لايكون واجباً – و إلا لانقلب الشيء من الإمكان الذاتي إلى الامتناع الذاتي[٣] - بل يكون جائزاً وله سبب ، وهو إمّا وجوديّ أو عدمي .

أمّا الوجوديّ: فأمّا الموجَب كما يقال: «إنّه يفنى لطريان الضدّ» وهو محال؛ لأنّ طريان الضدّ على المحلّ مشروط بعدم الضدّ الأوّل عنه ، ولو عُلّل ذلك العدم به لزم الدور. وأمّا المختار كما يقال: «الله تعالى يعدمه» وهو محال ، لأنّ

---

١) بعض الكلمات في تر ممحوة من الرقم السابق إلى هنا .

٢) تر : ـ السرعة .

٣) الامتناع الذاتي تعبير عن وجوب العدم .

المعدِم عند الإعدام إمّا أن يكون قد صدر عنه أمر أو لم يصدر: فإن صدر عنه أمر فتأثيره في تحصيل أمر وجوديّ ، فهذا يكون إيجاداً، لا إعداماً. و إن لم يصدر عنه أثر فهو محال ؛ لأنّ القادر لابدّ له من أثر .

وأمّا العدميّ فأن ينتفي لانتفاء شرطه لكن شرطه الجوهر، وهو باق والكلام في كيفيّة عدمه كالكلام في عدم العرض .

فثبت أنّه لو صح بقاؤه لامتنع عدمه ، لكنّه قد يعدم، فيمتنع بقاؤه .

فقيل على الأوّل: لانسلّم أنّ البقاء عرَض .

(٢٤٨) سلّمناه ، لكن لِمَ لايجوز قيام مثل هذا العرَض بالعرَض ؟

وعلى الثاني: لِمَ لايجوز أن يجب عدمه بعد بقائه في زمان معيّن؟ وهذا لأنّ عندكم كان جائز الوجود في الزمان الأوّل ثمّ انقلب ممتنعاً في الزمان الثاني ، فلِمِ لايجوز أن يبقى أزمنة كثيرة ثم ينتهي إلى زمان يصير فيه ممتنع الوجود بعينه ؟ وحينئذ لايبقى لا لسبب[١] .

سلّمنا أنّه لابدّ له [طو٧٥ب] من سبب، لكن لِمَ لايجوز أن ينتفي لانتفاء الشرط ؟ وهو أن تكون الأعراض الباقية مشروطة بأعراض لاتبقى . فعند انقطاعها يفنى الباقي ، ولايبقى في دفع هذا الاحتمال إلا الاستقراء الذي لايفيد إلا الظنّ .

ثمّ احتجّوا على جواز بقائها بأنّها لوكانت ممكنة الوجود في الزمان الأوّل فيكون كذلك في الثاني ، إذ لو جاز أن ينقلب الممكن [تر٨٤آ] لذاته في زمان ممتنعاً في زمان آخر، جاز أن ينقلب الممتنع في زمان واجباً في زمان آخر. وعلى هذا

---

١) المحصل : وحينئذ ينتفي لا لسبب

يجوز أن يكون العالَم قبل وجوده ممتنع الوجود لعينه ثمّ انقلب واجباً لعينه. وعلى هذا التقدير يلزم نفي الصانع سبحانه وتعالى.

أقول: أبو الحسين البصريّ يدّعي أنّ العلم ببقاء بعض الأعراض كالسواد والبياض ضروريّ.

وقوله: «طريان الضدّ على المحلّ مشروط بعدم الضدّ الأوّل» دعوى مجرّدة لايقبلها القائل بأنّ الضدّ ينتفي عند طريان ضدّه، بل يقول[1]: «عدم الضدّ الأوّل معلّل بطريان الضدّ على محلّه» وترجيح أحد القولين على الآخر محتاج إلى دليل.

و قوله: «المعدِم إن صدر عنه أمر فتأثيره في تحصيلِ أمر وجوديّ» أيضاً غير مسلّم عنده، فإنّه يقول: تأثيره أمر متجدّد، وذلك الأمر ليس إيجاد معدوم بل هو إعدام موجود، ما الدليل على أنّ الأوّل ممكن وحده دون الثاني؟ بل الممكن إذا حصل معه ترجيح أحد الطرفين وجب حصول ذلك الطرف، وجوداً كان أو عدماً، وإلا لما كان الطرفان متساويي النسبة إلى ماهيّته.

وقوله: «شرطه الجوهر» محتاج إلى انحصار الشرائط فيه، فإنّ الجوهر قابل للعرض فقط، وربّما يحتاج فاعله إلى وجود شرط آخر، فإنّ الشمس فاعلة لإضاءة وجه الأرض، وشرطه المحاذاة؛ فإنها إن زالت صار وجه الأرض غير مضيء وإن كان القابل والفاعل موجودين.

وباقي الكلام ظاهر.

---

١) تر: ـ يقول.

(٢٤٩) **قال** :

مسألة: اتّفقوا على أنّ العرض الواحد لايحلّ في محلّين

إلا أبا هاشم، فإنّه قال: «التأليف عرَض واحد حالٌّ في محلّين» . ووافقَنا [طو٢٧٦] على أنّه يستحيل قيامه بأكثر من محلّين .

وجمع من قدماء الفلاسفة زعموا أنّ الإضافة عرَض واحد قائم بمحلّين، كالجوار والقُرب .

لنا: لو جاز في العقل أن يكون الحالّ في هذا المحلّ عين الحالّ في ذلك ، لجاز أن يكون الحاصل في ذلك المكان هو الحاصل في هذا المكان ، فيكون الجسم الواحد حاصلاً في المكانين ؛ ولأنّه وافَق على امتناع الحلول [تر٨٤ب] في الثلاثة ، فنُطالبه بالفرق . وإحالة صعوبة التفكيك على الفاعل المختار أولى من التزام هذا المحال .

أقول : يُفهم من كون العرَض الواحد حالّاً في محلّين معنيان : أحدهما أنّ العرض الواحد الحالّ في محلّ هو بعينه حالّ في الآخر. والثاني أنّ العرض الواحد حالّ في مجموع شيئين صارا باجتماعهما محلاً واحداً له .

والأوّل باطل، لا بما قاله؛ فإنّه قاس العرض على الجسم الممتنع كونه في مكانين. و لو صحّ ذلك لقيل : «يمتنع اجتماع عرضين في محلّ واحد قياساً على امتناع الجسمين في مكان واحد» لكن اجتماع الأعراض الكثيرة في محلّ واحد ـ كالسواد والحركة والتأليف والحياة ـ ممّا لايدفعه أحد .

والدليل على بطلانه أنّ العرَض محتاج في وجوده إلى المحلّ الذي هو فيه، ولو أمكن حلوله في محلّين ثبت استغناؤه بكلّ واحد منهما عن الآخر، فيكون محتاجاً إلى كلّ واحد منهما ومستغنياً عنه معاً، وهو باطل .

والثاني : لم يُقم حجّة على امتناعه. والفلاسفة يقولون بقيام العرض الواحد بمحلّ منقسم إلى أجزاء كثيرة، كالوحدة بالعشرة الواحدة، والتثليث بمجموع الأضلاع الثلاثة المحيطة بسطح، والحياة ببنية متجزّئة إلى أعضاء .

وأبوهاشم إنّما قال بقيام تأليف واحد بجوهرين، لأنّ عدم انفكاك المؤلّف منهما دون المتجاورين يحتاج إلى علّة، ولو قام بكلّ واحد منهما تلك العلّة لم يتعذّر انفكاكهما، ولم يقل بقيامه بما فوق الاثنين، لأنّ التأليف لو قام مثلاً بثلاثة جواهر، ثمّ أُزيل واحد منهما من الاجتماع بالباقين، وجب انعدام التأليف لانعدام محلّه. فلايبقي الباقيان مؤلّفين، وذلك بخلاف ما عليه الوجود .

قوله بعد إبطال قيام العرض الواحد بمحلّين [طو٧٦ب]

في جواب أبي‌هاشم : إنّ إحالة صعوبة التفكيك

على الفاعل المختار ـ بأن يلصق أحدهما

بالآخر ـ أولى من التزام جواز

حلول العرض الواحد

في محلّين .

* *

*

(٢٥٠) **قال** :

أمّا الأجسام فالنظر في مقوّماتها وعوارضها [تر٨٥آ]

أما المقوّمات ففيها مسائل:

مسألة: [الجزء الذي لايتجزّى[1]]

لاشكّ في تركّب الأجسام المركّبة عن الأجزاء ، أمّا البسيط المحسوس فلاشكّ أنّه قابل للانقسام، والانقسام الممكن إمّا أن يكون حاصلاً بالفعل أو لايكون كذلك ، وعلى التقديرين فإمّا أن يكون متناهياً أو غير متناه .

فخرج عن هذا التقسيم أقسام أربعة:

أحدها أنّ الجسم مركّب من أجزاء متناهية ، كلّ واحد منها لايقبل القسمة أصلاً، وهو قول جمهور المتكلّمين .

وثانيها أنّه مركّب من أجزاء غير متناهية بالفعل ، وهو قول النظّام[2] .

وثالثها أنّه غير مركّب ، لكنّه قابل لانقسامات متناهية ، وهو قول مردود .

---

١) راجع المباحث المشرقية : ٨ـ٣٨ .

٢) قال في المباحث المشرقية (٩/٢) : «فهو مذهب النظام ومن الأوائل انكسافراطيس» .

ولكن نسبة هذه العقيدة إلى النظام غير صحيح على ما يظهر مما قاله الأشعري (مقالات الإسلاميين : ١٧/٢) : «وقال النظّام : لا جزء إلا و له جزء، ولا بعض إلا وله بعض، ولانصف إلا وله نصف. وإن الجزء جائز تجزئته أبدا ولا غاية له من باب التجزّؤ» ومعنى هذا القول أن الأجزاء غير المتناهية بالقوة ـ لابالفعل، يعني القول الرابع الذي يذكره الماتن، وأما أن يكون الجسم مركبا من أجزاء بالفعل لاتتناهى، فالظن الغالب أنه لا يتفوّه به أحد، فضلا عن فضلاء المفكرين .

ورابعها أنّه غير مركّب ، لكنّه لاينتهي في الصغر إلى حدّ إلا وبعد ذلك يكون قابلاً للتقسيم، وهو قول جمهور الفلاسفة .

أقول : إطلاق اسم المقوّم على الأجزاء مخالف للعُرف، فإنّ المقوّم يقال للمحمول الذاتي ـ والجزء لايُحمل على كلّه ـ والذي يصير الشيء المبهم بسببه محصّلاً بالفعل ـ كالفصل للجنس ـ والجزء لايكون كذلك. والقول المردود هو الذي نسبه في سائر كتبه إلى محمّد الشهرستاني[١]، فإنّه قال بذلك في كتابه الموسوم بـ«المناهج والبيانات»[٢] .

(٢٥١) **قال** :

[حجج القائلين بأجزاء متناهية لايتجزء، الحجة الأُولى]

لنا وجوه: الأوّل أنّ النقطة بالاتّفاق أمر وجوديّ ، ولأنّ الخطّ يماسّ بها غيره ، ومابه يماسّ الشيء غيره لايكون عدماً محضاً، وهي غير منقسمة بالاتّفاق[٣] . ولأنّها طرف الخطّ ، فلوكانت منقسمة لكان طرف الخطّ أحد قسميها، فلايكون الطرف طرفاً[٤] . ولأنّ موضع الملاقاة من الكُرة الحقيقيّة المماسّة للسطح المستوي الحقيقيّ غير منقسم، وإلا لكان المنطبق منها على المستوي مستوياً ، فكانت الكرة مضلّعة . ثمّ هذه النقطة إن كانت متحيّزة ثبت الجوهر الفرد ، وإن كانت عرَضاً ، فمحلّها إن

---

١) قال في المباحث المشرقية (٩/١) فهو مذهب اختاره محمد الشهرستاني ويحكى قريبا منه عن أفلاطون، فإنه قال : الجسم ينتهي بالتجزية إلى أن ينمحق فيعود هيولى .

٢) ذكر إسماعيل باشا البغدادي «المناهج والبيان» ضمن تأليفات الشهرستاني (هدية العارفين : ٩١/٢).

٣) المحصل ن : وما يقع به التماس لابد وأن يكون أمرا وجوديا ثم إنها غير منقسمة بالاتفاق .

٤) المحصل : أحد نصفيها، فلايكون الطرف طرفا، هذا خلف .

كان منقسماً لزم انقسامها بانقسام محلّها، و إن لم يكن منقسماً فهو المطلوب [١] .

أقول : قوله : «إنّ النقطة [طو٧٧آ] بالاتّفاق أمر وجوديّ» ثمّ قوله : [تر٨٥ب]«وهي غير منقسمة بالاتّفاق» مناقض لقوله [٢] : «نهاية الشيء عدمه فلايكون وجوديّاً» والنقطة ـ عند من يقول بها ـ نهاية الخطّ . فإذن هذا اتّفاق من غير تراضي الخصمين، ولو قال بدل ذلك : «باعتراف القائلين به» لكان أصوب .

قوله : «و إن كانت عرَضاً فمحلّها إن كان منقسماً لزم انقسامها بانقسام محلّها» أيضاً غير مسلّم عند مخالفيه، فإنّهم يقسمون الأعراض إلى السارية في محالّها وإلى غير السارية، ويعدّون النقطة في غير السارية ويقولون : «إنّ غير السارية لايجب انقسامها بانقسام محالّها» [٣] .

وملاقاة الكرة الحقيقيّة للسطح الحقيقيّ المستوي يكون عندهم بنقطة هي طرف قطر يمرّ بمركز الكرة وبموضع التماسّ، وإلا فإذا ماسّت الكرة سطحاً آخر مستوياً بالطرف الآخر من ذلك القطر ومرّت دائرة عظيمة بنقطتي التماسّ انقسمت تلك الدائرة بسبب التماسّين إلى أربع قسيّ، اثنتان

---

١) الظاهر مما أورده الفخر الرازي هنا أنه يقبل قول القائلين بالجزء الذي لايتجزء وأنه موافق لعامة المتكلمين، ولكن في المباحث المشرقية خالف ذلك وعقد الفصل الثالث من المبحث (ص١١) في بطلان الجزء الذي لايتجزء وأورد أدلة مخالفي الجزء ولم يرد عليهم . والفصل السادس (ص٢٥) في شبه مثبتي الجزء الذي لايتجزء والجواب عنها . والفصل الخامس (ص٢٤) في أن قبول القسمة الانفكاكية ثابت إلى غير النهاية . فيظهر أنه هنا متكلم وفي المباحث المشرقية متفلسف .

٢) مضى في الرقم ١٨٤ نهاية الشيء هي أن يفنى ذلك الشيء، وفناء الشيء لايكون أمراً وجوديّاً.

٣) مضى في الرقم ١٨٤ : «ولايلزم من حلول السطح في الجسم انقسامه في الجهات الثلاث كانقسام الجسم؛ لأنّ ذلك يكون حكم العرَض السارى في محلّه، وليس السطح ولا الخطّ ولا النقطة من الأعراض السّارية في محالّها، وكذلك الوحدة والوضع وغير ذلك ممّا لاينقسم بانقسام المحلّ» .

مماسّتان للسطح واثنتان غير مماسّتين، ويلزم من ذلك انطباق القوس على السطح المستقيم، وذلك محال، وكون التماسّ بنقطة وانقسام محلّ النقطة لايوجب كون النقطة منقسمة على ما مرّ[١].

(٢٥٢) **قال** :

[الحجة الثانية للقائلين بأجزاء متناهية لايتجزء]

[الثاني أن][٢] الحركة لها وجود في الحاضر، و إلا لم تكن ماضية ولا مستقبلة - لأنّ الماضي هو الذي كان موجوداً في زمان حاضر، والمستقبل هو الذي يتوقّع صيرورته كذلك ، وما يمتنع حضوره لايصير ماضياً ولامستقبلاً- ثمّ ذلك الحاضر غير منقسم؛ و إلا لكان بعض أجزائه قبل البعض ، فعند حضور أحد النصفين لايكون النصف الآخر موجوداً[٣] ، فلايكون الموجود موجوداً - هذا خلف .

فإذن الجزء الحاضر من الحركة غير منقسم، وعند فنائه يحصل جزء آخر غير منقسم، فالحركة مركّبة من اُمور كلّ واحد منها غير قابل للقسمة .

ثمّ نقول: القدر المقطوع من المسافة بكلّ واحد من تلك الأجزاء التي لاتتجزّى [تر٨٦آ] إن كان منقسماً، كانت الحركة إلى نصفه نصف تلك الحركة ، [طو٧٧ب] فتلك الحركة منقسمة . هذا خلف . و إن لم يكن منقسماً فهو الجوهر الفرد .

أقول : مخالفه يقول : الحركة لاوجود لها إلا في الماضي أو في المستقبل،

---

١) على ما مرّ في الفقرة السابقة .

٢) طو، تر : ـ الثاني ان .

٣) المحصل ن : فعند حضور أحد البعضين لايكون البعض الآخر موجودا .

وأمّا الحال فهو نهاية الماضي وبداية المستقبل وليس بزمان، وما ليس بزمان لايكون فيه حركة، لأنّ كلّ حركة في زمان . وكذلك سائرالفصول المشتركة للمقادير الأُخر ليست بأجزاء لها ـ إذ لو كانت الفصول المشتركة أجزاء المقادير التي هي فصولها، لكانت القسمة إلى قسمين قسمة إلى ثلاثة أقسام، والقسمة إلى ثلاثة أقسام قسمة الى خمسة أقسام، هذا خلف ـ فاذن، الحاضر ليس بحركة ، وهو ادّعى أنّه هو الحركة وبنى عليه بيانه .

والمخالف لايسلّم أنّ الماضي من الحركة كان موجوداً في آنٍ[١] حاضر، إنما يقول : هو الذي كان بعضه بالقياس إلى آنٍ قبل الحال مستقبلاً وبعضه ماضياً وصار في الحال كلّه ماضياً، وهكذا في المستقبل . وفي الآن الفاصل بين الماضي والمستقبل لايمكن أن يتحرّك، فإنّ الحركة إنما تقع في زمان . وليس شيء من الزمان بحاضر، لأنّه غير قارّ الذات .

(٢٥٣) **قال** :

[الحجة الثالثة للقائلين بأجزاء متناهية لايتجزء]

الثالث: لو تركّب الجسم من أجزاء غير متناهية لامتنع الوصول من أوّله إلى آخره بالحركة إلا بعد الوصول إلى نصفه ، ولامتنع الوصول إلى نصفه إلا بعد الوصول إلى رُبعه ؛ فإذا كانت المفاصل غير متناهية وجب أن لايصل المتحرك إلى أجزاء المسافة[٢] إلا في زمان غير متناه . وفساده[٣] يدلّ على فساد الملزوم.

---

١) تر : ـ آن .

٢) المحصل : آخر المسافة .

٣) المحصل : وفساد اللازم .

(٢٥٤) لايقال: هذا إنما يلزم على من يقول: الأجزاء التى لانهاية لها حاصلة بالفعل ، ونحن لانقول به ، بل الجسم عندنا شيء واحد قابل لانقسامات غير متناهية .

لأنّا نقول: القول بوحدة ما يقبل القسمة[1] باطل لوجوه:

أحدها: وهو أنّ وحدته إن كانت نفس الذات أو من لوازمها امتنعت إزالتها إلا عند عدم الذات ، و إن كانت من العوارض الزائلة فهو[2] محال ، لأنّ القائم بما يقبل الانقسام قابل للانقسام، فالوحدة في نفسها قابلة للانقسام. [تر٨٦ب] فإن قامت بها وحدة أُخرى يلزم التسلسل ، وان لم [طو٧٨آ] يقم بها وحدة أُخرى كانت تلك الوحدة منقسمة بالفعل ، فالموصوف بها كذلك ، فالجسم منقسم بالفعل.

وثانيها: أنّا إذا جعلنا الماء الواحد ماءين، فالماءان الحاصلان إن قلنا: «إنهما كانا موجودين قبل ذلك» فمن المعلوم بالضرورة أنّ أحدهما ما كان عين الثاني ، فكان مغايراً له ، فالجزءان كانا موجودين بالفعل ، و إن قلنا: «إنّهما ما كانا موجودين قبل ذلك» كان ذلك إحداثا لهذين الماءين و إعداماً للماء الأوّل ، وهو باطل بالبديهة .

وثالثها أنّ كلّ جزء يمكن فرضه في الجسم فهو موصوف بخاصيّة غير حاصلة في الجزء الآخر ؛ لأنّ مقطع النصف موصوف بالنصفيّة و لا يتّصف بها إلا هو، وكذا مقطع الثلث و الربع ، و إذا كان لكلّ واحد من المقاطع الممكنة خاصيّة بالفعل

١) المحصل : القول بوجود واحد يقبل القسمة .

٢) طو : وهو .

- وعندهم أنّ الاختصاص بالخواصّ المختلفة يوجب حصول الانقسام بالفعل - لزم حصول الانقسامات بأسرها بالفعل .

أقول : كما أنّ المسافة تنقسم إلى أجزاء لا إلى حدّ يقف عندها، كذلك زمان الحركة والمفاصل ليست غير متناهية إلا بالفرض، كذلك الزمان الذي تقطع فيه تلك المسافة يكون في الفرض قابلة لأجزاء كأجزاء المسافة بعينها، فإن كانت المسافة ذات مفاصل غير متناهية كان زمان قطعها مثلها .

قوله في إبطال وحدة ما يقبل القسمة : «إنّ القائم بما يقبل الانقسام قابل للانقسام» باطل لما مرّ. وقيام الوحدة بالوحدة ممكن في العقل .

وفي الوجه الثاني : ادّعاء الضرورة بـ«أنّ أحد الماءين الموجودين قبل القسمة ليس هو عين الثاني» مشتمل على دعوى نفي القسمة مع فرضها، ولذلك لزم المحال . ولايلزم من كونهما غير موجودين قبل القسمة عدم شيء بعد القسمة غير الاتّصال وحدوث شيء غير الانفصال، وذلك محسوس، فضلاً عن أن يكون باطلاً بالبديهة .

وفي الوجه الثالث : «إنّ الأجزاء المفروضة تستتبع الخواصّ» ليس بشيء، لأنّ تغاير الخواصّ اللازمة من الفرض لايقتضي الانقسام الموجود بالفعل مع عدم الفرض .

(٢٥٥) **قال** :

[أدلة النافين للجزء غير المنقسم] احتجّوا بوجوه:

أحدها: أن كلّ متحيّز[طو٧٨ب] يُفرض، فإنّ الوجه الذي منه يلاقي ما على يمينه غير الذي منه يلاقي ما على يساره، [تر٢٨٧] فيكون منقسماً .

وثانيها: أنّا إذا ركّبنا سطحاً من أجزاء لاتتجزّى[1]، ثمّ نظرنا إليها[2] رأينا أحد وجهيه دون الثاني، والوجه المرئيّ غير الذي ليس بمرئيّ، فيكون منقسماً.

وثالثها: أنّا لو ركّبنا خطّاً من ستّة أجزاء ووضعنا فوق طرفه الأيمن جزء وتحت طرفه الأيسر جزء، ثمّ تحرّكا إلى أن يصل كلّ واحد منهما إلى آخر المسافة[3]، فلابدّ وأن يمرّ كلّ واحد منهما بالآخر، ولايمكن ذلك إلا بعد أن يتحاذيا، وموضع التحاذي متّصل.

الثالث والرابع: وإذا وقع الجزء على ذلك الموضع فقد ماسّ بكلّ واحد من نصفيه نصف كلّ واحد منهما، فيلزم التجزئة.

الجواب عن الكلّ أنّ ما ذكرتموه يدلّ على تغاير جهات الجزء، وذلك لايوجب القسمة في الذات، فإنّ مركز الدائرة يحاذي جملة أجزاء الدائرة، مع أنّ المركز نقطة غير منقسمة.

أقول: إنما حكم فيما مضى بنفي السطوح والنقط[4] وأجاب هاهنا بما هو مبنيّ على ثبوتهما وعلى تغاير الجهات. ولقائل أن يقول: الجهات المتغايرة إن كانت عدميّة فلاتمايز بينها على قولك، وإن كانت وجوديّة وكانت جواهر عاد الكلام فيها كما كان في الأوّل، وإن كانت أعراضاً وكانت حالّة في غير تلك الجواهر لم تكن مقتضية لتغاير التماسّ فيها. وإن

---

١) يعني أن عمقه لايكون أكثر من جزء واحد على أن السطح ليس له عمق ففي التعبير مسامحة.

٢) المحصل: إليه.

٣) يعني تحرك كل منهما عكس جهة حركة الآخر.

٤) تر: ـ النقط.

كانت حالّة فيها أوجب تغايرها انقسام الجواهر لتمايزها .

وكون المركز محاذياً لجملة أجزاء الدائرة لايفيده في هذا الموضع، لكون ما يتعلّق به تلك المحاذيات[١] المتكثرة واحداً، وكون ما يتعلّق به التماسّات غير واحد، فإنّ تماسّ ما يماسّه من جهة [لاتقع على موضع تماسّ ما يماسّه من جهة][٢] أخرى، ولذلك يلزم التغاير هاهنا، ولم يلزم في المركز .

(٢٥٦) **قال** :

مسألة: [نقد القول بوجود الهيولى والصورة[٣]]

زعم ابن سينا أنّ الجسم مركّب من الهيولى والصورة، ومعناه أنّ التحيّز صفة

---

١) طو : المحاذات . تر : ـ المحاذيات .

٢) الشفا، (الإلهيات : ٦٥) : « قد تحققنا أن الجسمية من حيث هي جسمية ليست غيرقابلة للانقسام، ففي كل طباع الجسمية أن تقبل الانقسام، فيظهر من هذا أن صورة الجسم والأبعاد قائمة في شيء وذلك أن هذه الأبعاد هي الاتصالات أنفسها أوشيء يعرض للاتصال ـعلى ماسنحققها ـ وليست أشياء يعرض لها الاتصال . فإن لفظ الأبعاد اسم لنفس الكميات المتصلة لا للأشياء التي عرض لها الاتصال، والشيء الذي هو الاتصال نفسه أو المتصل بذاته فمستحيل أن يبقى هو بعينه، و قد يظل الاتصال. فكل اتصال بعد إذا انفصل بطل ذلك البعد وحصل بعدان آخران. وكذلك إذا حصل اتصال ـ أعني الاتصال بالمعنى الذي هو فصل لا عرض، و قد بيّنا هذا في موضع آخر ـ فقد حدث بُعد آخر وبطل كل واحد مما كان بخاصيته . ففي الأجسام إذن شيء موضوع للاتصال والانفصال ولما يعرض للاتصال من المقادير المحدودة .

وأيضا فإن الجسم من حيث هو جسم له صورة الجسمية، فهو شيء بالفعل، ومن حيث هو مستعد ـ أي استعداد شئت ـ فهو بالقوة، ولايكون الشيء من حيث هو بالقوة شيئا هو من حيث هو بالفعل شيئا آخر، فتكون القوة للجسم لا من حيث له الفعل . فصورة الجسم تقارن شيئا آخر غيرا له في أنه صورة ، فيكون الجسم جوهرا مركبا من شيء عنه له القوة ومن شيء عنه له الفعل . فالذي له به الفعل هو صورته، والذي عنه بالقوة هو مادته، وهو الهيولى » .

٣) راجع التفصيل في المباحث المشرقية : ٤١/٢ـ٤٩ .

حالّة في شيء ، فالتحيّز هو الصورة ومحلّه الهيولى . واحتجّ عليه - بناء على نفي الجوهر الفرد - بأنّ الجسم في نفسه واحد [طو٢٧٩آ] وهو قابل للانفصال ، والقابل للشيء موجود مع المقبول[1] لامحالة ، والاتّصال لايبقى مع الانفصال . فالقابل للانفصال شيء مغاير للاتّصال .

جوابه: لِمَ لايجوز[تر٨٧ب] أن يقال: الانفصال هو التعدّد، والاتّصال هو الوحدة، والجسم إذا انفصل بعد اتّصاله كان معناه أنّه صار متعدّداً بعد أن كان واحداً. فالطارئ والزائل هو الوحدة والتعدّد ، وهما عرَضان ، والمورد هو الجسم .

أقول : القول بأنّ الجسم مركّب من الهيولى والصورة ليس ممّا ابتدعه ابن سينا ولا ممّا اختصّ به، بل قال به جميع الفلاسفة .

والتحيّز لايقول به إلا بعض المتكلّمين، وهو صفة الماهيّة بشرط الوجود، وليس له إلى الصورة نسبة . ولو كان الاتّصال والانفصال هما الوحدة والتعدّد لكان القابل لهما ليس بمتّصل ولابمنفصل، ولابواحد ولابمتعدّد، وكلّ ما هو جسم فإمّا متّصل أو منفصل، وإمّا واحد أو متعدّد . وإذن لاشيء ممّا هو قابل لهما بجسم، فقد سمّوا القابل بالهيولى، والاتّصال أو الوحدة هو الصورة .

هذا على تقدير نفي الجوهر الفرد . أمّا على تقدير ثبوته : فالقابل هو الجواهر ويعرض لها[2] التأليف، فيصير جسماً .

---

١) طو : القول .

٢) مج٢، مج٤ : الجوهر ويعرض له .

(٢٥٧) **قال :**

مسألة [بطلان قول ضرار[١] والنجار[٢] في ماهيّة الجسم]

زعم ضِرار[٣] والنّجّار أنّ ماهيّة الجسم مركّبة من لون وطعم ورائحة ،

---

١) قال الذهبي (سير أعلام النبلاء : ١٠/٥٤٤) : «ومن رءوس المعتزلة ضِرار بن عمرو ، شيخ الضرارية» . وذكره الشهرستاني رأس الفرقة الضرارية من الجبرية (الملل والنحل : ٨٢/١) وقال الذهبي : كفروه وحكموا بإعدامه فهرب وقالوا : أخفاه يحيى بن خالد حتى مات . وهذا يدل على موته زمن الرشيد .

٢) الحسين بن محمد النجار، قال الشهرستاني (الملل والنحل : ٨١) : «النجارية أصحاب الحسين بن محمد النجار، وأكثر معتزلة الري وما حواليها على مذهبه». وقال الذهبي (سير أعلام النبلاء : ١٠/٥٥٤) : « الحسين بن محمد بن عبد الله النجار أحد كبار المتكلمين، وقيل كان يعمل الموازين، وله مناظرة مع النظام، فأغضب النظام فرفسه، فيقال : مات منها بعد تعلل» .

٣) قال الأشعري (مقالات الإسلاميين : ٧/٢) : «وقال ضرار بن عمرو : الجسم أعراض ألفت وجمعت فقامت وثبتت فصارت جسماً يحتمل الأعراضَ إذا حل والتغييرَ من حال إلى حال، وتلك الأعراض هي ما لا تخلو الأجسام منه أو من ضده، نحو الحياة والموت اللذين لايخلو الجسم من واحد منهما، والألوان والطعوم التي لاينفك من واحد من جنسها، وكذلك الزنة كالثقل والخفة وكذلك الخشونة واللين والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وكذلك الصمد. فأما ما ينفكّ منه ومن ضده فليس ببعض له عنده وذلك كالقدرة والألم والعلم والجهل. وليس يجوز عنده أن تجتمع هذه الأعراض وتصير أجساداً بعد وجودها ومحال أن يُفعل بها ذلك إلا في حال ابتدائها، لأنها لاتخرج إلى الوجود إلا مجتمعة، وقديمكن أن يجتمع عنده كلها وهي موجودة، ومحال أن يفترق كلها وهي موجودة؛ لأنها لو افترقت مع الوجود لكان اللون موجوداً لا لملون والحياة موجودة لالحي. فإذا قلت له : «فليس يجوز على هذا القياس عليها الافتراق» قال مرة : «افتراقها فناؤها» وقال مرة : «الافتراق يجوزعلى الجسمين، فأما أبعاض الجسم مع الوجود فلا». وقد يجوز عنده أن يفنى بعض الجسم وهو موجود، على أن يجعل مكانه ضده، فإن لم يختلف الضدان يفنى مع البعض . وليس يجوز عنده أن يفنى الأكثر ولا النصف على هذه الشريطة؛ لأن الحكم فيما زعم للأغلب، فإذا كان الأغلب باقياً كانت سمة الجسم باقية وإذا ارتفع الأغلب لم تبق السمة على الأقل . و قد يجوز عنده أن يُفني الله بعضه و يحدث ضده وهو متحرك، فيكون الكل ☚

وحرارة أو برودة ، ورطوبة أو يبوسة[١] . وهو باطل ؛ لأنّ المتحيّزات متساوية في ماهيّة التحيّز، ومتباينة بألوانها وروائحها وطعومها، وما به الاشتراك غير ما به الامتياز، فالتحيّز ماهيّة مغايرة لهذه الصفات .

أقول : هذا مذهبٌ غير معقول إن كان المراد بهذه الأجزاء التي يتركّب منها الجسم أعراضاً، أمّا إن كان المراد «أنها جواهر مختلفة يلتئم منها الجسم»، فتساوي الأجسام في التحيّز وتباينها في هذه الأجزاء لايدلّ على أنّها ليست بأجزاء للجسم ؛ لأنّ التحيّز صفة للجسم، وقد قال المصنّف في مسألة تماثل الأجسام[٢] : «إنّ الحصول في الحيّز حكم من أحكام الجسم» والأشياء المختلفة يجوز اشتراكها في حكم، فإذن الاشتراك في التحيّز[٣] والتباين [طو٧٩ب] في الأجزاء لايدلّ على امتناع كون الجسم مؤلّفاً من تلك الأجزاء.

* * *

* *

*

← الذي منه البعض الحادث في حال وجود الحركة متحركاً بتلك الحركة، وكذلك لو كان ساكناً، ومحال أن تقع الحركة عنده على شيء من الأعراض، وإنما تقع على الجسم الذي هو أعراض مجتمعة» .

١) قال الكاتبي (المفصل، مخطوط) : «زعم ضرار والنجار من المعتزلة والنظام أن ماهية الجسم مركبة من لون وطعم و... وإليه ذهب أصحاب الكمون والظهور من قدماء الفلاسفة . وهو فاسد» .

٢) راجع الرقم ١٩٤ و٢٧٧ .

٣) تر : ـ في التحيز .

(٢٥٨) **قال :**

النظر الثاني في العوارض

[يعني عوارض الأجسام]

مسألة: اختلف أهل العالم في حدوث الأجسام

والوجوه الممكنة فيه [تر٨٨آ] لاتزيد على أربعة:

فإنّه إمّا أن يكون محدَث الذّات والصفات ، أو قديم الذات والصفات ، أو قديم الذات محدَث الصفات ، أو بالعكس .

أمّا الأوّل فهو قول الجمهور من المسلمين والنصارى واليهود والمجوس[1] .

وأمّا الثاني فهو قول أرسطاطاليس[2] وثاوفرسطس[3] وثامسطيوس[4] وبرقلس[5]

١) راجع الكلام حول المجوس وفرقهم في الملل والنحل : ٢١٣/١ .

٢) يظهر أن مستند هذه الأقوال ما أورده الشهرستاني في الملل والنحل (١٢٨/٢ـ١٤٥و١٥٦ـ١٦٣).

٣) قال الشهرستاني (الملل والنحل : ١٥٦/٢) : «كان هذا الرجل من كبار تلامذة أرسطوطاليس وكبار أصحابه واستخلفه على كرسي حكمته بعد وفاته» .

٤) قال الشهرستاني (الملل والنحل : ١٥٦/٢) : «وهو الشارح لكلام الحكيم أرسطوطاليس، وإنما يعتمد شرحه إذ كان أهدى القوم إلى إشاراته ورموزه» . عاش حوالي (٣١٧ـ٣٨٨ الميلادي) راجع تفصيل القول حوله في دائرة المعارف بزرگ أسلامي (تمستيوس :١٥٨/١٦ـ١٦٢) .

٥) برقلس (پركلس) ولد سنة (٤١٠ أو ٤١٢ م) في قسطنطنية وذهب إلى الإسكندرية وبعده إلى آتن وله شروح على كتب أفلاطون، راجع تفصيل القول حوله في دائرة المعارف بزرگ أسلامي (پركلس : ١٣»٥٩٨ـ٦٠٢) . أورد الشهرستاني قوله بقدم العالم وأدلته في الملل والنحل : ١٥٨/٢ـ١٦٠.

ومن المتأخرين أبي نصر الفارابي، وأبي عليّ بن سينا[١].

وعندهم أنّ السماوات قديمة بذواتها وصفاتها المعيّنة، إلا الحركات والأوضاع، فإنّ كلّ واحد منها حادث ومسبوق بآخر، لاإلى أوّل. وأمّا العناصر فالهيولى فيها قديمة بشخصها، والجسميّة قديمة بنوعها، وسائر الصور قديمة بجنسها، أي كان قبل كلّ صورة صورة أُخرى، لا إلى بداية[٢].

(٢٥٩) وأما الثالث: فهوقول الفلاسفة الذين كانوا قبل أرسطاطاليس بالزمان، كثاليس وانكساغورس وفيثاغورس وسقراط. وقول جميع الثنويّة: كالمانويّة[٣] والديصانيّة[٤]

---

١) راجع الشفا : الإلهيات : ٣٧٣، الفصل الأول من المقالة التاسعة.

٢) نو : نهاية.

٣) قال الشهرستاني (الملل والنحل : ٢٢٤/١) : «المانوية أصحاب ماني بن فاتك الحكيم، الذي ظهر في زمان سابور بن أردشير وقتله بهرام بن هرمز بن سابور، وذلك بعد عيسى بن مريم ﷺ» راجع ما قاله في المذهب الذي أحدثه فيه (ص٢٢٤/١ـ٢٢٨). الفهرست للنديم : ٣٩٢ ـ ٤٠٠.

٤) راجع الملل والنحل : الديصانية ٢٣٠/١ـ٢٣١. وقال ابن النديم (الفهرست : ٤٠٢) : «الديصانية : إنما سمي صاحبهم بـ«ديصان» باسم نهر ولد عليه. وهو قبل ماني. والمذهبان قريب بعضها من بعض وانما بينهما خلف في اختلاط النور بالظلمة. فإن الديصانية اختلفت في ذلك على فرقتين، فرقة زعمت أن النور خالط الظلمة باختيار منه ليصلحها فلما حصل فيها ورام الخروج عنها امتنع ذلك عليه. وفرقة زعمت أن النور أراد ان يرفع الظلمة عنه لما أحسَّ بخشونتها ونتنها، شابكها بغير اختياره، ومثال ذلك أن الانسان إذا أراد ان يرفع عنه شيئا ذا شظايا محددة دخلت فيه، فكلما دفعها ازدادت ولوجا فيه. وزعم ابن ديصان أن النور جنس واحد والظلمة جنس واحد. وزعم بعض الديصانية أن الظلمة أصل النور، وذكر أن النور حي، حساس، عالم. وأن الظلمة بضد ذلك عامية، غير حاسة ولا عالمة، فتكارَها. وأصحاب ابن ديصان بنواحي البطائح كانوا قديما، وبالصين وخراسان أمم منهم متفرقون. لايعرف لهم مجمع ولابيعة. والمنانية كثير جدا. ولابن ديصان، كتاب النور والظلمة. كتاب روحانية الحق. كتاب المتحرك والجماد. وله كتب كثيرة. ولرؤساء المذهب في ذلك أيضا كتب ولم تقع إلينا».

والمرقونيّة[١] والماهانيّة[٢]. ثمّ هؤلاء فريقان: الفرقة الأُولى الذين زعموا أن تلك المادّة جسم. ثمّ زعم ثاليس[٣] أنّه الماء؛ لأنّه قابل لكلّ الصور، وزعم أنّه إذا انجمد صار أرضاً وإذا لطف صار هواء، ومن صفوة الهواء تكوّنت النار، ومن الدخان تكوّنت السماوات. ويقال: إنّه أخذه من التوراة؛ لأنّه جاء في السِّفر الأوّل منها: «إنّ الله تعالى خلق جوهراً فنظر إليه نظر الهيبة فذابت أجزاؤه فصارت ماء. ثمّ ارتفع منه بخار كالدخان، فخلق منه السماوات، وظهر على وجه الماء زبد، فخلق منه الأرض، ثمّ أرساها بالجبال».

(٢٦٠) وزعم أنكسمايس[٤]: أنّه الهواء، وكوّن النار من لطافته. والماء والأرض من كثافته.

---

١) طو، المحصل: والمرقبونية. راجع الملل والنحل: المرقيونية ١/٢٣٢ـ٢٣٣.

قال ابن النديم (الفهرست: ٤٠٢): «المرقيونية: أصحاب مرقيون، وهم قبل الديصانية. وهم طائفة من النصارى أقرب من المنانية والديصانية. وزعمت المرقيونية أن الأصلين القديمين النور والظلمة. وأن هاهنا كونا ثالثا مزجها وخالطها. وقالت بتنزيه الله عز وجل عن الشرور، وأن خلق جميع الأشياء كلها لا يخلو من ضرر وهو مجل عن ذلك. واختلفوا في الكون الثالث ما هو ؟ فقالت منهم طائفة: هو الحياة وهو عيسى. وزعمت طائفة ان عيسى رسول ذلك الكون الثالث، وهو الصانع للأشياء بأمره وقدرته. إلا أنهم أجمعوا على أن العالم محدث، وأن الصنعة بينة فيه. ولايشكون في ذلك. وزعمت أن من جانب الزهومات والمسكر وصلى لله دهره وصام أبدا أفلت من حبائل الشيطان. والحكايات عنه مختلفة كثيرة الاضطراب. وللمرقيونية كتاب يختصون به يكتبون به ديانتهم... وهم بخراسان كثير، وأمرهم ظاهر كظهور المنانية».

٢) قال ابن النديم (الفهرست: ٤٠٢): «الماهانية طائفة من المرقيونية يخالفونهم في شيء ويوافقونهم في شيء وفيما يوافقون المرقيونية في جميع الأحوال إلا في النكاح والذبائح. ويزعمون أن المعدل بين النور والظلمة هو المسيح. ولا يعرف من أمرهم غير هذا».

٣) راجع الملل والنحل: ٢/٦٦ـ٦٨.

٤) راجع الملل والنحل: ٢/٧٠ـ٧٢. وفيه وبعض نسخ المحصل: أنكسيمانس.

وزعم أبرقليطس[١] : أنّه النار، وكوّن الأشياء عنها بالتكاثف .

وآخرون قالوا: إنّه الأرض ، وكوّن الأشياء عنها بالتلطيف .

وآخرون قالوا[٢] : إنّه البخار، وكوّن الهواء والنار [طو٨٠آ] عنه بالتلطيف ، والماء والأرض بالتكثيف .

وعن أنكساغورس[٣] : أنّه الخليط الذي لانهاية له ، وهو أجسام غير متناهية . وفيه من كلّ نوع أجزاء [تر٨٨ب] صغيرة متلاقية ، أجزاء على طبيعة الخبز وأجزاء على طبيعة اللحم، فإذا اجتمع من تلك الأجزاء شيء كثير وصار بحيث يحسّ ويرى ظنّ أنّه حدث . وهذا القائل بنى على هذا المذهب انكار المزاج والاستحالة ، وقال بالكمون والظهور.

وزعم بعض هؤلاء: أنّ ذلك الخليط كان ساكناً في الأزل ، ثمّ إنّ اللّٰه تعالى حرّكه ، فكوّن منه هذا العالم.

وزعم ديمقراطيس[٤] : أنّ أصل العالم أجزاء كثيرة كريّة الشكل . قابلة للقسمة الوهميّة دون القسمة الانفكاكيّة ، متحركة لذواتها حركات دائمة . ثمّ اتّفق في تلك الأجزاء أن تصادمت على وجه خاصّ ، فحصل من تصادمها على ذلك الوجه هذا العالم على هذا الشكل ، فحدثت السماوات والعناصر، ثمّ حدث من الحركات السماويّة امتزاجات هذه العناصر، ومنها هذه المركّبات .

---

١) طو : ابوقليطس . ويظهر مما سيجيء أنه هراكليتوس .

٢) طو : ـ قالوا .

٣) راجع الملل والنحل : ٢/ ٦٩ ـ٧٠.

٤) دموكريتوس : راجع تاريخ فلسفه كابلستون : ١/٨٨ـ٩٢.

وزعمت الثنوية[١] أنّ أصل العالم هو النور والظلمة .

أقول : صاحب الملل والنحل نقل عن تالس الملطي أنّه قال[٢] : «إنّ المبدء الأوّل أبدع العنصر الذي فيه صور الموجودات والمعدومات كلّها، فانبعث من كلّ صورة موجود في العالم على المثال الذي في العنصر الأوّل، فمحلّ الصور ومنبع الموجودات هو ذات العنصر، وما من موجود في العالم العقلي والعالم الحسّي إلا وفي ذات العنصر صورة ومثال عنه» .

قال : «ويتصوّر العامّة أنّ الصور والمعلومات في ذات المبدء الأوّل، لا، بل هي في مُبدَعه، وهو تعالى بوحدانيّته أن يوصف بما يوصف به[٣] مبدعه[٤]».

ثمّ قال[٥] : «ومن العجب أنّه نقل عنه : أنّ المبدَع الأوّل هو الماء، منه أبدع الجواهر كلّها من السماء والأرض وما بينهما».

فذكر[٦] أنّ من جموده تكوّنت الأرض، ومن انحلاله تكوّن الهواء، ومن صفوة الهواء تكوّنت النار، ومن الدخان والأبخرة تكوّنت السماء، [طو٨٠ب] ومن الاشتعال الحاصل من الأثير تكوّنت الكواكب فدارت حول المركز دوران المسبّب على سببه بالشوق الحاصل فيها إليه .

١) الملل والنحل (٢٢٤/١) : «الثنوية يزعمون أن النور والظلمة أزليان قديمان».

٢) الملل والنحل : ٦٧/٢.

٣) تر : له .

٤) المصدر : فما يتصوره العامة في ذاته تعالى أن فيه الصور ـ يعني صور المعلومات ـ فهو في مُبدَعه ويتعالى [الأول الحق] بوحدانيته وهويته عن أن يوصف بما يوصف به مبدعه .

٥) نفس المصدر.

٦) نفس المصدر.

وفي الأخير قال[١] : «وفي التوراة في السِّفر الأوّل :[تر٨٩آ] «جوهر خلقه الله، ثمّ نظر إليه نظر الهيبة...»ـ إلى آخره .

ثمّ قال[٢] : «كأنّ تالس الملطي إنّما تلقّى مذهبه من هذه المشكاة النبويّة».

قال[٣] : «والماء على القول الثاني شديد الشبه بالماء الذي عليه العرش : ﴿وَكَانَ عَرۡشُهُۥ عَلَى ٱلۡمَآءِ﴾ [هود/٧]».

وأمّا أنكسيمايس الملطي فقد نقل عنه مذهبه في التوحيد وخلق الأشياء. ثمّ قال في الأخير[٤] : «و نقل عنه أيضاً : إنّ أوّل الأوائل من المبدَعات هو الهواء» وذكر ما ذكر المصنّف. وفي الأخير قال : «و هو أيضاً من مشكاة النبوّة» .

قال : وحكى فلوطرخيس[٥] : «أنّ أبرقليطس[٦] زعم أنّ الاشياء إنما انتظمت بـ«البخت»، وجوهر «البخت» هو نظر[٧] عقليّ ينفذ في الجوهر الكلّي» .

وأمّا انكساغورس فقد نقل عنه[٨] : «أنّ مبدء الموجودات متشابهة

---

١) نفس المصدر : ٦٨/٢.

٢) نفس المصدر : ٦٨/٢.

٣) نفس المصدر : ٦٨/٢.

٤) الملل والنحل : ٧٢/٢.

٥) قال الشهرستاني (الملل والنحل : ١٠٢/٢) : «قيل : إنه أول من شهر بالفلسفة ونسبت إليه الحكمة، تفلسف بمصر، ثم سار إلى الملطية وأقام بها، وقد يعد من الأساطين» .

٦) الملل والنحل : هرقليطس (هراكليتوس) عاش في الخامس قبل الميلاد. راجع تاريخ فلسفة كابلستون : ٤٩/١ـ٥٩.

٧) المصدر : نطق.

٨) الملل والنحل : ٦٩/٢.

الأجزاء وهي أجزاء لطيفة، لايدركها الحسّ ولايناها العقل». وهو أوّل من قال بالكمون والظهور، ولمينقل القول بالخليط عنه[١]، وأنباذقلس[٢] بعده أيضاً قال[٣] بالكمون والظهور، مع قوله بالعناصر الأربعة».

فهذا ما أورده صاحب الملل والنحل. ويدلّ على أنّ في بعض هذه النقول شكّاً، وإسناده إلى التوراة فيه نظر[٤].

وقال المصّنف في بعض مصنّفاته: «إنّ ديمقراطيس قال[٥]: «إنّ البسائط التي يتألّف منها الأجسام كريّة الشكل».

والشيخ ذكر في «الشفاء» ـ في الفنّ الثالث من الطبيعيّات[٦] ـ: أنّهم قالوا: «إنّها غير متخالفة إلا بالشكل، وإنّ جوهرها جوهر واحد بالطبع، . . وإنما تصدر عنها أفعال مختلفة لأجل الأشكال المختلفة».

وذكر: «أنّ بعضهم جعل أشكال المجسّمات الخمسة المذكورة في مجسّمات أقليدس هي أشكال الفلك والعناصر». وبالجملة نقل عنهم اختلافات لافائدة في ذكرها.

---

١) طو، مج٤: منه. تر: ـ عنه.

٢) الملل والنحل: ٧٦/٢.

٣) تر: ـ قال.

٤) لم يرد في التوراة نص ما ذكره الشهرستاني في كتاب الملل والنحل نقلا عن التوراة واقتبس عنه عدة من الناقلين منهم الفخر الرازي في المتن، ومصدر نقل الشهرستاني غير معلوم، ولعل نسخته غير ما عندنا والذي جاء في سفرالتكوين (الإصحاح الأول): «وكان الأرض خربة وخالية وعلى وجه الغمر ظلمة، وروح الله يرفّ على وجه المياه. وقال الله ليكن نور، فكان نور . . .».

٥) المباحث المشرقية (١٠/٢): «وزعم بعضهم أن الأجسام تنتهي في انحلالها إلى أجزاء صلبة غير قابلة للتقطيع والتفكيك... وهم أصحاب ذيمقراطيس، وهؤلاء اختلفوا في شكل تلك الأجزاء، فمنهم من زعم أنها مضلعات ... ومنهم من زعم أن شكلها كرية ...».

٦) الشفا: الطبيعيات: ٨٣، الفصل الأول من الكون والفساد.

(٢٦١) **قال**:

الفرقة الثانية الذين قالوا: أصل العالم ليس بجسم، وهم فريقان:

الفرقة الأولى الحرنانيّة[١].

وهم الذين أثبتوا [طو٨١آ] القدماء الخمسة: البارئ والنفس والهيولى والدهر والخلأ. فقالوا: «البارئ تعالى تامّ العلم والحكمة لايعرض له سهو ولاغفلة، ويفيض عنه العقل كفيض النور عن القرص، [وهو اللّٰهُ تعالى يعرف الأشياء معرفة تامّة. وأمّا النفس فإنّه يفيض عنها الحياة فيض النور عن القرص][٢] لكنّها جاهلة لاتعلم الأشياء ما لم تمارسها. وكان البارئ تعالى عالماً بأنّ [تر٨٩ب] النفس ستميل إلى التعلّق بالهيولى وتعشقها، وتطلب اللذة الجسميّة، وتكره مفارقة الأجسام، وتنسى نفسها. ولمّا كان من سوس البارئ تعالى الحكمة التامّة عمد إلى الهيولى بعد تعلّق النفس بها، فركّبها ضروباً من التراكيب[٣] – مثل السماوات والعناصر – وركّب أجسام الحيوانات على الوجه الأكمل. والذي بقي فيها[٤] من الفساد، فذلك لأنّه لا[٥] يمكن إزالته. ثمّ أنّه تعالى أفاض على النفس عقلاً و[٦] إدراكاً، وصار ذلك سبباً لتذكّرها عالمها، وسبباً لعلمها بأنّها مادامت في العالم الهيولاني لم تنفكّ عن الآلام.

---

١) قال الشهرستاني (الملل والنحل: ٥٨/٢): «هم جماعة من الصابئة» راجع مقالاتهم فيه: ٥٨–٦١.

٢) إضافة من المحصل ساقطة عن النسخ.

٣) تر، مج٤: من أصل التراكيب.

٤) طو: منها.

٥) تر: – لا.

٦) طو، تر: او.

و إذا عرفت النفس ذلك وعرفت أنّ لها في عالمها اللّذات الخالية عن الألم اشتاقت إلى ذلك[١] العالم وعرجت بعد المفارقة ، وبقيت هناك أبد الآباد في نهاية البهجة والسعادة .

قالوا: وبهذا الطريق زالت الشبهات الدائرة بين القائلين بالقِدم والحدوث ، فإنّ أصحاب القِدم قالوا: «لو كان العالم محدَثاً فلِمَ أحدثه اللّٰه تعالى في هذا الوقت المعيّن ، وما أحدثه قبل ذلك ولابعده ؟ و إن كان خالق العالم حكيماً، فلِمَ ملأ الدنيا من الآفات» ؟

(٢٦٢) وأصحاب الحدوث قالوا: «لو كان العالم قديماً لكان غنيّاً عن الفاعل». وهذا باطل قطعاً، لما نرى أنّ آثار الحكمة ظاهرة في العالم. وتحيّر الفريقان في ذلك .

وأمّا على هذا الطريق فالإشكالات زائلة ، لأنّا لما اعترفنا بالصانع الحكيم لاجرم قلنا بحدوث العالم .

فإذا قيل: «ولمَ أحدث العالم في هذا الوقت» ؟

قلنا: لأنّ النفس إنّما تعلّقت بالهيولى في ذلك الوقت، وعلم الباريُ تعالى أنّ ذلك التعلّق سبب الفساد ، إلا أنّه بعد وقوع المحذور صرفه إلى الوجه الأكمل بحسب الإمكان . وأمّا الشرور الباقية فإنّما بقيت لأنّه لايمكن تجريد هذا التركيب عنها .

(٢٦٣) بقي هاهنا سؤالان:

أحدهما أن يقال: [طو٨١ب] لِمَ تعلّقت النفس بالهيولى بعد أن كانت غير

---

١) تر : ـ اشتاقت الى ذلك .

متعلقة بها ؟ فإن حدث ذلك التعلّق بكلّيته لا عن سبب فجوِّز حدوثَ العالم بكلّيته لا عن سبب .

والثاني [تر٩٠آ] أن يقال: فهلا منع الباريُ تعالى النفس من التعلّق بالهيولى .

أجابوا عن الأوّل بأنّ هذا السؤال غير مقبول من المتكلّمين؛ لأنّهم يقولون: «القادر المختار قد يرجّح أحد مقدوريه على الآخر من غير مرجّح» فهلا جوّزوا ذلك [في النفس. وغير مقبول من الفلاسفة أيضاً؛ لأنّهم جوّزوا](1) في السابق أن يكون علّة معدّة للّاحق . فهلا جوّزوا أن يقال: «النفس قديمة ، ولها تصوّرات متجدّدة غير متناهية ، ولم يزل كلّ سابق علّة للّاحق حتّى انتهت إلى ذلك التصوّر الموجب لذلك التعلّق» .

وأجابوا عن السؤال الثاني أنّ الباريَ تعالى علم أنّ الأصلح للنفس أن تصير عالمة بمضارّ هذا التعلّق ، حتّى أنها بنفسها تمتنع عن تلك المخالطة .

وأيضا فالنفس بمخالطتها الهيولى تكتسب من الفضائل العقليّة ما لم يكن موجوداً لها(2) . فلهذين الغرضين لم يمنع الباريُ تعالى النفس من التعلّق بالهيولى .

أقول : قد مرّ(3) أنّ الحرنانيّين يقولون بالقدماء الخمسة. وقال صاحب الملل والنحل(4) : إنّ المنقول عن غاديمون(5) ـ الذي يقال : أنّه شيث بن آدم ـ

---

١) طو، تر : ساقط .

٢) تر : موجودة لهذا .

٣) راجع الفقرة : ٢٦١.

٤) الملل والنحل : ٤٧/٢، حكم هرمس العظيم.

٥) المصدر : عاديمون.

أنّه قال : «المبادئ الأُول خمسة : الباريء تعالى والنفس والهيولى والزمان والخلأ. وبعدها وجود المركّبات[١] ». وبعض هذه الأسئلة والأجوبة كأنّها كلام هؤلاء المتأخّرين .

وإنّما أورد هذا المذهب في القسم الثاني- أعني قول الذين قالوا : «أصل الأجسام[٢] ليس بجسم»- لقولهم : الهيولى قديمة. وذكر فيه قولهم بأعمّ من ذلك وهو أنّ أصل العالم ليس بجسم، وهو هذه القدماء الخمسة .

(٢٦٤) **قال** :

[الفرقة الثانية من الّذين قالوا أصل العالم ليس جسماً]

الفرقة الثانية أصحاب فيثاغورث[٣] ، وهم الذين قالوا: «المبادئ هي الأعداد المتولّدة عن الوحدات».

قالوا: لأنّ قوام المركّبات[٤] بالبسائط ، وهي اُمور كلّ واحد منها واحد في نفسه. ثمّ تلك الأمور إمّا أن تكون لها ماهيّات وراء كونها وحدات ، أو لاتكون . فإن كان الأوّل كانت مركّبة ؛ لأنّ هناك تلك الماهيّة مع تلك الوحدة ، وكلامنا ليس في المركّبات ، بل في مبادئها. و إن كان الثاني [طو٨٢آ]كانت مجرّد وحدات ، وهي لابدّ وأن تكون [تر٩٠ب] مستقلّة بأنفسها و إلا لكانت مفتقرة إلى الغير، فيكون ذلك

---

١) يظهر أن نسخة الشارح من كتاب الملل والنحل يختلف مع ما عندي من المطبوع منه، فالنص فيه : «الباريء تعالى والعقل والنفس والمكان والخلأ وبعدها وجود المركبات» .

٢) هنا في هذا الرقم وكذا السابق بعض الكلمات ممحوة في تر .

٣) راجع الملل والنحل : ٧٨/٢-٨٣. تاريخ الفلسفة لكابلستون (الترجمة الفارسية) : ٣٩/١-٤٨.

٤) طو : لأن تعلم المركبات .

الغير أقدم منها، وكلامنا في المبادئ المطلقة ، هذا خلف. فإذن الوحدات أُمور قائمة بأنفسها. فإن عرض الوضع للوحدة صارت نقطة ، فإن اجتمعت نقطتان حصل الخطّ ، فإن اجتمع خطّان حصل السطح ، فإن اجتمع سطحان حصل الجسم ، وظهر أنّ مبدء الأجسام الوحدات .

أقول : نقل عنه[١] أنّ الوحدة تنقسم إلى وحدة بالذات غير مستفادة من الغير، وهي التي لاتقابلها كثرة – وهو المبدء الأوّل – وإلى وحدة مستفادة من الغير، وهي مبدء الكثرة وليست بداخلة فيها، بل تقابلها الكثرة، ثمّ تتألف منها الأعداد وهي مبادئ الموجودات . وإنّما اختلفت الموجودات في طبائعها لاختلاف الأعداد بخواصّها» .

وفي شرح ما ذكره طول ليس فيه فائدة زائدة .

(٢٦٥) **قال** :

[القول الرابع من الأقوال التي يمكن أن يقال في حدوث الأجسام]

وأمّا القسم الرابع، وهو أن يقال: «العالم قديم الصفات، محدَث الذات» وذلك ممّا لايقول به عاقل . وأمّا جالينوس فإنّه كان متوقّفاً في الكلّ .

[الاستدلال على أنّ العالم محدَث الذات والصفات]

لنا: لو كانت الأجسام أزليّة لكانت في الأزل إمّا متحركة أو ساكنة ، والقسمان باطلان ، فالقول بأزليّتها باطلٌ .

---

١) راجع الملل والنحل : ٢/٧٨–٨٣.

بيان الحصر أنّ الجسم إن كان مستقرّاً في مكان واحد أكثر من زمان واحد فهو الساكن ، و إن لم يستقرّ كذلك كان متحرّكاً .

و إنما قلنا: «إنّه لايجوز أن يكون متحرّكاً» لوجهين:

الأوّل: أنّ[1] ماهيّة الحركة حصول أمر بعد فناء غيره ، فماهيّتها تقتضي المسبوقيّة بالغير، والأزليّة ماهيّتها تقتضي اللامسبوقيّة بالغير، فالجمع بينهما متناقض .

(٢٦٦) الثاني: وهو أنّ كلّ واحد من الحركات محدَث ، فهو مفتقر إلى موجِد ، وكلّ ما كل واحد منه مفتقر إلى الموجد فكلّه مفتقر إلى الموجد . فلكلّ الحركات موجدٌ مختار ، وكلّ ما كان فعلاً لفاعل مختار فلابدّ له من أوّل ، فلكلّ الحركات أوّلٌ ، وهو المطلوب .

و إنما قلنا: «إنّها ليست ساكنة» لوجهين:

الأوّل: أنّها لو كانت ساكنة [تر٩١آ] لكانت إمّا أن يصحّ عليها الحركة أو لايصحّ: والأوّل محالٌ ؛ لأنّ صحّة الحركة عليها تتوقّف على صحّة وجود الحركة في نفسها، وقد دللنا على أنّ وجود [طو٨٢ب] الحركة الأزليّة محال ، فثبت أنّه لاتصحّ الحركة عليها. فذلك الامتناع إن كان لازماً للماهيّة وجب أن لايزول ألبتّة ، فوجب أن لاتصحّ الحركة على الأجسام فيما لايزال ، هذا خلف . و إن لم يكن من لوازم الماهيّة أمكن زواله ، ويكون الحركة عليه جائزة ، وقد أبطلناه .

(٢٦٧) الثاني: أنّ السكون أمر ثبوتيّ على ما دللنا عليه ، فنقول لو كان ذلك السكون قديماً لامتنع زواله ، لكنّه يزول ، فليس بقديم .

---

١) تر : + في .

بيان الملازمة أنّ القديم إن كان واجباً لذاته امتنع عدمُه ، و إن لم يكن واجباً لذاته افتقر إلى مؤثّر، فلابدّ من الانتهاء إلى الواجب لذاته قطعاً للتسلسل - على ماسيأتي إن شاء الله تعالى - وذلك الواجب إما أن يكون مختاراً أو موجَباً. لاجائز أن يكون مختاراً؛ لأنّ فعل المختار محدَث - لاستحالة إيجاد الموجود - والقديم ليس بمحدَث، فتعيّن أن يكون موجَباً. وان لم يتوقّف تأثيره فيه على شرط ، لزم من وجوب ذلك المؤثّر وجوب الأثر. و إن توقّف على شرط ، فذلك الشرط إن كان ممكناً عاد التقسيم في الحاجة ، و إن كان واجباً لزم من وجوب العلّة والشرط امتناع زوال ذلك القديم.

وأمّا أنّه يمكن عدم السكون، فهو مشاهَد في الفلكيّات والعنصريّات ، ولاجسم إلا هذين عند الخصم. ومن أراد تعميم الدلالة فلابدّ له من بيان تماثل الأجسام.

ولمّا ثبت فساد كون الجسم متحركاً أو ساكناً في الأزل ثبت أنّ الجسم يستحيل أن يكون أزليّاً .

(٢٦٨) فإن قيل: الدعوى متناقضة من وجهين[١] :

الأوّل: أنّ إمكان وجود العالم ليس له أوّل ، و إلا فقد كان قبل ذلك محالاً لذاته ثمّ انقلب ممكناً. لكن ذلك باطل - لأنّ الإمكان للممكن ضروريّ - فيكون العالم قبل ذلك الوقت ممتنع الاتّصاف لذاته بالإمكان ثمّ صار واجب الاتّصاف به لذاته . و إذا جوّزتم ذلك يجوز[٢] أنّه كان ممتنع الاتّصاف بالوجود لذاته ثمّ صار

---

١) المحصل : لوجهين .

٢) المحصل : فجوّزوا .

واجب الاتّصاف به لذاته . ويلزمكم نفي الصانع، وهو محال . ولأنّه لو جاز أن ينقلب الممتنع لذاته ممكناً جاز[1] ذلك في شريك الإله والجمع بين الضدّين ، وهو يرفع الأمان عن القضايا [تر٩١ب] العقليّة .

و إذا ثبت أنّه لا أوّل لإمكان وجود العالم كان القول بأنّه ممتنع الوجود في الأزل منافياً له ، فكان باطلاً.

(٢٦٩) وثانيهما: أنكم إمّا أن نفسّروا المحدَث بأنّه الذي يكون مسبوقاً بعدم [طو٨٣آ] نفسه ، أو بأنّه الذي يكون مسبوقاً بوجود اللّٰه تعالى، أو بتفسير ثالث .

فإن كان الأوّل: فإمّا أن تريدوا به أنّ العدم سابق عليه بالعلّية أو بالشرف أو بالمكان[2] - والكلّ باطل بالاتّفاق - أو تريدوا به أنّ[3] العدم سابق عليه بالطبع، وهو مسلّم؛ لأنّ الممكن يستحقّ العدم من ذاته والوجود من غيره ، وما بالذات أسبق ممّا بالغير. أو تريدوا به السبق بالزمان ، وهذا يوجب قِدم الزمان ، لأنّه إذا لم يكن لمفهوم ذلك السبق أوّل فكان ذلك المفهوم يقتضي تحقّق الزّمان ، لزم أن لايكون للزّمان أوّل ، ثمّ يلزم من قِدم الزمان قِدم الحركة والجسم - على ما هو معلوم - فالقول بالحدوث على هذا الوجه يوجب القدم.

وأمّا إن فسّرتم الحدوث بكونه مسبوقاً بوجود اللّٰه تعالى: فإن أردتم به السبق بالعلّية أو بالطبع أو بالشرف ، فالكلّ مسلّم، والسبق بالمكان باطل بالاتّفاق . وأمّا بالزمان ، فإنّه يوجب قِدم الزمان على ما تقدّم.

---

١) المحصل : ممكنا لذاته لجاز .

٢) تر : بالامكان .

٣) طو، تر : ان تريدوا بان .

وإن أردتم بالحدوث معنى ثالثاً فاذكروه لنتكلم عليه .

(٢٧٠) نزّلنا عن هذا المقام، لكن لانسلّم أنّ الجسم لو كان قديماً لكان إمّا أن يكون متحركاً أو ساكناً.

بيانه: أنّ الحركة عبارة عن الانتقال من مكان إلى مكان ، والسكون هو الاستقرار في المكان الواحد ، وهذان القسمان فرع الحصول في المكان ، وعندنا العالم ليس في مكان ، فيستحيل وصفه بكونه متحرّكاً ولابكونه ساكناً.

تحقيقه أنّه لو كان للعالم مكان لكان مكانه إمّا أن يكون معدوماً أو موجوداً: والأوّل محال - لأنّ حصول الموجود في المعدوم محال – و إن كان موجوداً: فإمّا أن يكون مشاراً إليه بالحسّ أو لايكون[١] : فإن كان مشاراً إليه بالحسّ [كان إمّا متحيّزاً أو حالّاً فيه[٢] ، فلو حصل فيه][٣] لكان مكان الجسم جسماً، وكل جسم يصحّ عليه الحركة[٤] ، فإذن تصحّ الحركة [تر٩٢آ] على مكان المتحرّك[٥] ، فلذلك المكان مكان آخر، فيفضي إلى وجود أجسام لانهاية لها، وهو محال .

وبتقدير تسليمه فالمقصود حاصل؛ لأنّ كلّها أجسام[٦] قابلة للحركة ، وكلّ مايتحرّك فإنما يتحرك [طو٨٣ب] من مكان إلى مكان ، فإذن لكلّ[٧] الأجسام

---

١) المحصل : + مشارا إليه بالحس .

٢) كتب هنا في هامش طو : كأن هنا تركا وهو بيان امتناع كونه حالا .

٣) المحصل بدلا منها : فإما أن يكون متحيزا أو حالا في المتحيز، فلو كان متحيزا وحصل العالم فيه .

٤) المحصل ن : + والسكون .

٥) المحصل ن : مكان العالم .

٦) المحصل ن : + فهي .

٧) طو : ـ لكل .

مكان، وذلك المكان لايكون جسماً، لأنّ الخارج عن كلّ الأجسام لايكون جسماً. و إن لم يكن مشاراً إليه استحال أن يكون مكاناً للجسم، لأنّ مكان الجسم هو الذي يتحرّك منه و إليه ، وذلك لامحالة مشار إليه .

(٢٧١) سلّمنا الحصر، لكن لِمَ لايجوز أن يقال: إنّها كانت متحرّكة .

قوله «الحركة تقتضي المسبوقيّة[١] والأزليّة تنافيها» قلنا: الأزليّة تنافي وجود حركة معيّنة ، لكن لِمَ قلت: «إنها تنافي وجود حركة قبل حركة لا إلى أوّل» .

أمّا الوجه الثاني وهو «أنّ المجموع فعْل فاعل مختار، فله أوّل» قلنا: لانسلّم أنّه فعل فاعل مختار، بيانه أنّ الموجَب قد يتخلّف عنه الأثر، إمّا لفوات شرط أو لحضور مانع . فلِمَ لايجوز أن يقال: «المؤثّر في وجود هذه الحوادث موجَب بالذات» إلا أنّ كلّ حادث متقدّم فتقدُّمه شرط[٢] لأن يصدر عن العلّة الموجبة حادث آخر بعده .

سلّمنا أنّه فعل المختار، لكن لانسلّم أنّ فعل المختار محدَث ، وذلك لأنّ وجود الحادث وصحّة تأثير المؤثّر فيه ممكن أبداً[٣] ، و إلا فقد كان ممتنعاً لذاته ثمّ انقلب ممكناً وذلك محال . واذا كان كلّ واحد منهما ممكناً أزلاً، كان تأثير القادر في وجود الأثر جائزاً أزلاً.

(٢٧٢) سلّمنا أنّ الأجسام ما كانت متحرّكة ، فلِم لايجوز كونها ساكنة ؟

---

١) المحصل : + بالغير .

٢) المحصل ن : كل حادث يتقدمه شرط .

٣) المحصل ن : ممكن أزلا وأبدا .

قوله: «امتناع الحركة إمّا أن يكون لازماً للماهيّة أو لايكون» قلنا: الامتناع عدم، فلايعلّل. سلّمنا كونه معلّلاً، لكنّه وارد عليكم أيضاً، فإنّ العالَم يمتنع أن يكون أزليّاً، فهذا الامتناع إن كان لازماً للماهيّة يوجب أن يبقى ممتنعاً أبداً، و إن لم يكن لازماً كان هذا اعترافاً بجواز كون العالم أزليّاً، وذلك يبطل قولكم.

أمّا الوجه الثاني فنقول: لانسلّم كون السكون وصفاً ثبوتيّاً.

سلّمنا، لكن لانسلّم افتقاره إلى المؤثّر، لأنّ علّة الحاجة عندنا[1] الحدوث، فلايمكنكم بيان افتقار هذا السكون إلى المؤثّر إلا إذا بيّنتم حدوثه، [تر٩٢ب] وأنتم فرّعتم حدوثه على هذه المقدّمة، فيصير دوراً.

سلّمناه، لكن لانسلّم أنّ القديم لايعدم، فإنّ الله تعالى قادر من الأزل إلى الأبد على إيجاد العالم، فبعد أن أوجد ما بقيت تلك القادريّة [طو٨٤آ] لأنّ إيجاد الموجود محال، فقد عدم ذلك التعلّق القديم.

لايقال: أنّه تعالى قادر على إيجاده بواسطة أن يعدمه ثمّ يعيده مرّة اُخرى. لأنّا نقول: كلامنا في ذلك التعلّق المخصوص، أعنى تعلّق قدرته بإيجاد العالم ابتداء، وهذا الذي ذكرتموه تعلّق آخر. وأيضاً ينتقض بأنّ الله تعالى كان عالماً في الأزل بأنّ العالم معدوم، فإذا أوجده فقد زال ذلك العلم القديم.

(٢٧٣) الجواب عن الأوّل: أنّه لابداية لإمكان حدوث العالم، لكن لايلزم منه صحّة كون العالم أزليّاً، كما أنّا إذا أخذنا هذا الحادث بشرط كونه مسبوقاً بالعدم سبقاً زمانيّاً، فإنّه لاأوّل لصحّة وجوده مع هذا الشرط، و إلا فينتهي في فرض التقدّم إلى

---

١) كذا، والأظهر أن الصحيح: «عندكم» كما في بعض نسخ المحصل.

حيث لو وجد قبله بلحظة صار أزليّاً، وذلك محال. ثمّ مع أنّه لابداية لهذه الصحّة لم يلزم صحّة كونه أزليّاً، لما أنّ الأزليّة وسبق العدم بالزمان لايجتمعان، فكذا هاهنا.

وعن الثاني: أنّ تقدّم عدم العالم على[1] وجوده وتقدّم وجود الباري على وجود العالم عندنا كتقدّم بعض أجزاء الزمان على البعض[2] عندكم. وكما أنّ ذلك التقدّم ليس بالزمان — و إلا لزم التسلسل - فكذا هاهنا.

وعن الثالث: أنّا إذا فرضنا متحيّزين يتماسّان، فنعني بالسكون بقاءهما على هذا الوجه، وبالحركة أن لاتبقى تلك المماسّة، بل يصير[3] مماساً لشيء آخر. وعلى هذا التفسير لاحاجة إلى بيان ماهيّة المكان.

(٢٧٤) لايقال: لِم لايجوز أن يقال: العالَم كان في الأزل جسماً واحداً، والحركة والسكون بالتفسير الذي ذكرتموه لايفرض إلا عند حصول الجزأين ؟

لأنّا نقول: بيّنّا أنّ الواحد يستحيل أن ينقسم، فلمّا صار العالم منقسماً الآن، علمنا أنّه لم يكن واحداً.

قوله: «الأزليّ نوع الحركة [تر٩٣آ] لاشخصها[4]» قلنا: هذا باطل؛ لأنّ الحركة ماهيّتها بحسب نوعها مركّبة من أمر تقضّى ومن أمر حصل، فإذن ماهيّتها متعلّقة بالمسبوقيّة بالغير، وماهيّة الأزليّة منافية لهذا المعنى، فالجمع بينهما محال.

---

١) طو : ـ على.

٢) طو : ـ على البعض.

٣) المحصل ن : + كل واحد منهما.

٤) المحصل : الأزلي ينافي الحركة المعينة أما لا ينافي نوع الحركة لا شخصها.

قوله: «لِمَ لايجوز أن يكون [طو٨٤ب] المؤثّر في الحادث موجَباً لامختاراً ويكون كلّ سابق شرطاً لحصول اللاحق عن ذلك الموجب[١]» قلنا: سنقيم الدلالة على فساده في باب إثبات القادر - إن شاء الله تعالى .

قوله: «لِمَ لايجوز أن يكون القديم فعلاً لفاعل مختار»؟ قلنا: قد تقدّم إبطاله .

قوله: «لِمَ لايجوز أن يكون ساكناً» ؟ قلنا: لما تقدّم.

قوله: «على الوجه الأوّل، الامتناع عدم، فلايعلّل» قلنا: مماسّة الجسم أو مسامتته لجسم آخر وصف وجوديّ ، لأنّه نقيض اللاّمماسّة التي هي وصف عدميّ .

قوله: «يلزمكم هذا في صحّة العالم» قلنا: العالم معدوم محض ، فلايصحّ الحكم عليه بالصفات الثبوتيّة ، أمّا هاهنا السكون ثبوتيّ ، فيصحّ التقسيم الذي ذكرناه .

قوله: «علّة الحاجة الحدوث» قلنا: بل الإمكان ، وقد تقدّم بيانه .

قوله: «تعلّق قادريّة الله تعالى بإيجاد العالم وتعلّق علمه بأنّ العالم سيوجد قديمٌ وقد عدم بعد وجود العالم» قلنا: الموجود هو القدرة والعلم، وهما باقيان أزلاً وأبداً .

أقول : هذه الحجّة ممّا أوردها صاحب الكتاب وذكرها في تصانيفه، والحجّة التي اعتمد عليها جمهور المتكلّمين هي التي تشتمل على أربع

١) طو، تر : ـ الموجب .

دعاوي، وهي أنّ كلّ جسم لايخلو من الحوادث، وكلّ ما لايخلو من الحوادث فهو حادث .

والدعاوي الأربع هي : إثبات الحوادث، وامتناع خلوّ الجسم منها، ووجوب سبق العدم على مجموعها، ووجوب سبق العدم على ما يمتنع أن ينفكّ عمّا يجب أن يسبق عليه العدم .

وكان من الواجب على مصنّف الكتاب أن يبيّن ماهيّة «الأزل» حتّى يتقرّر معنى قوله : «لو كان الجسم أزليّاً لكان في الأزل إمّا كذا وإمّا كذا» . وقد فسّر بعض المتكلّمين الأزل بنفي الأوّليّة، وفسّره بعضهم بـ«استمرار وجود في أزمنة مقدّرة غير[تر٩٣ب] متناهية في جانب الماضي» ولاشكّ أنّ كلّ واحدة من الحركات لاتكون أزليّة على أيّ تفسير يفسَّر به الأزل، كما ذكره في إبطال القسم الأوّل في الوجه الأوّل ، إنّما الكلام في مجموع الحركات التي لاأوّل لها، كما عبّر عنه صاحب الكتاب في الاعتراض على هذه الحجّة بقوله[1] : «لم قلت : إنّ الأزليّة تنافي وجود حركة قبل حركة لا إلى أوّل» ؟

وجوابه عن ذلك- «بأنّ ماهيّة الحركة بحسب نوعها مركّبة من أمر تقضّى ومن أمر حصل، [طو٨٥آ] فإذن ماهيّتها متعلّقة بالمسبوقيّة بالغير، وماهيّة الأزليّة منافية لهذا المعنى»[2] - ليس بمفيد، لأنّ النوع باق مع الأمور المنقضية والأُمور الحاصلة، وهو لم يورد حجّة على أنّ ذلك النوع مسبوق بالعدم، وماهيّة الحركة يمكن أن توصف بالدوام وأشخاصها لاتمكن، ومن

١) الفقرة : ٢٧١ .

٢) الفقرة : ٢٧٤ .

ذلك يتبيّن أنّ التركيب من أمر تقضّى ومن أمر حصل يرجع إلى اشخاصها لاإلى نوعها . فإذن نوعها لاينافي الأزليّة .

ويلزمه شيء آخر، وذلك أنّه فسّر الحركة بالحصول في حيّز بعد الحصول في حيّز آخر[١]، فليس هو نفس الحصول وحده، بل يجب أن يقترن به معنى بعديّة الحصول السابق، وهي أمر إضافيّ، والإضافات عنده غير ثبوتيّة، وقد أطلق القول بوجود الحركة، فلزم أن يكون أحد جزئي ماهيّتها معدوماً . فلايكون القول بوجودها على الإطلاق صحيحاً .

أمّا قوله في الوجه الثاني من بيان امتناع كون الحركة أزليّة : «إنّ كلّ الحركات محتاج إلى موجِد مختار»[٢] فغير بيّن بنفسه ولم يورد عليه دليلاً. وقد يلوح من كلامه عند الاعتراض عليه أنّه إنّما قيّد الموجد بالمختار لتخلّف الحركة عنه[٣] وامتناع تخلّف المعلول عن العلّة الموجبة . لكن لو سُلّم له هذا لسُلّم في كلّ واحد من الحركات . أمّا المجموع أوالنوع فلم يثبت كونهما متخلفاً عن مؤثّرهما حتّى يسوغ له الدلالة بالتخلّف على كون الموجد مختاراً.

وقد أحال في الجواب «بيان امتناع كون الموجد موجباً وكون[٤] كلّ سابق شرطاً لحصول اللاحق» إلى باب إثبات القادر[٥]، وفي ذلك الباب لم يزد على قوله :[تر٩٤آ] «و أمّا حوادث لا أوّل لها فقد تقدّم إبطاله[٦]» لكنّه[٧] قبل

١) الفقرة : ٢٤٥ .

٢) الفقرة : ٢٦٦ .

٣) الرقم ٢٧١ .

٤) طو، تر، مج٤، مج٢ : يكون .

٥) الرقم : ٢٧٤ .

٦) راجع الرقم : ٣٤٦.

٧) تر، مج٤ : + قال .

ذلك في المسألة التي ذكر فيها : «إنّ مدبّر العالم واجب الوجود» هكذا قال[١] :

«حال حدوث السابق لم يكن القديم مؤثّراً بالفعل في الحادث اللاحق وعند فنائه يصير مؤثراً فيه بالفعل. فتلك المؤثّريّة حكم حادث، ولابدّ له من مؤثّر، فإن كان هو الحادث الذي عدم الآن لزم تعليل الوجود بالعدم. وهو محال» .

فيقال له : لِم لايجوز أن يكون عدم السابق بعد وجوده شرطاً في وجود اللاحق ولايلزم من امتناع تعليل الوجود بالعدم امتناع [طو٨٥ب] اشتراط الوجود بالعدم، فإنّ عدم الغيم شرط في إضاءة الأرض من الشمس، وعدم الدسومة شرط في انصباغ الثوب من الصبغ .

وأمّا قوله في الوجه الأوّل في إبطال القسم الثاني بامتناع كون الجسم في الأزل ساكناً :

«إنّ صحّة الحركة تتوقّف على صحّة وجود الحركة في نفسها، وقد مرّ بيان استحالتها في الأزل»[٢] .

فيقال له : قد تبيّن ممّا مرّ إمكان استمرار نوع الحركة في الأزل، وإذا كان كذلك فقد بطل أصل هذا الدليل.

وأيضاً امتناع الحركة لايكون لذاتها، وهو عدميّ، والعدميّ عنده لايكون علّة ولامعلولاً ولامضافاً؛ إذ الإضافة عدميّة عنده أيضاً، فلايكون

---

١) راجع الرقم : ٣١٨ .

٢) الرقم : ٢٦٦ .

لازماً لما مرّ؛ وهو أنّ اللزوم من غير اعتبار العليّة والمعلوليّة غير معقول، وأشار إلى ذلك في الاعتراض[1] بقوله[2] : «الامتناع عدم، فلايعلّل» .

وأمّا قوله في الجواب[3] : «إنّ مماسة الجسم أو مسامتته[4] لجسم آخر وصف وجوديّ. لأنّه نقيض اللامماسّة» فنقول عليه : قد مرّ الكلام على هذا التقرير، وأيضاً المماسة والمباينة إضافيّتان، وعندك لاشيء من الإضافات بموجودة .

وأيضاً السكون ليس إضافيّاً، فلايصحّ تفسيره بالإضافيّات .

وقوله في الوجه الثاني[5] : «إنّ السكون إن كان أزليّاً ولم يكن واجباً لذاته افتقر إلى مؤثّر موجب، والموجب إن لم يكن تأثيره موقوفاً على شرط [تر٩٤ب] امتنع زواله، وإن كان موقوفاً على شرط، فذلك الشرط إن كان واجباً امتنع زوال السكون، وإن كان ممكناً عاد التقسيم» فيقال له : لايتمّ هذا، بعد تسليم[6] كون السكون ثبوتيّاً، إلا بعد بيان امتناع كون كلّ شرط مشروطاً بشرط آخر قبله، لاإلى أوّل، ولم يوجد ذلك البيان في كلامك .

وقوله[7] : «من أراد تعميم الدلالة فلابدّ له من بيان مماثلة الأجسام» ليس بوارد، لأنّ الدليل إن صحّ دلّ على امتناع وجود ما لاينفكّ إمّا عن الحركة أو عن السكون، سواء كان ذلك شيئاً واحداً أو أشياء متماثلة أو مختلفة،

---

١) تر : الاعراض . (وفي طو أيضا كتب كذلك ثم صحف كما في المتن) .

٢) الرقم : ٢٧٤ .

٣) الرقم : ٢٧٤ .

٤) طو، تر : مباينته .

٥) الرقم : ٢٦٧ .

٦) تر : تسلم .

٧) الرقم : ٢٦٧ .

ولو ثبت امتناع الاتّصاف بهما أزلاً لشيء لايخلو عنهما، لثبت حدوث ذلك الشيء كيف ما كان .

وأمّا قوله في الوجه الأوّل من المناقضة[١] : «إنّ إمكان وجود العالم لاأوّل له، فالقول بأنّه ممتنع الوجود في الأزل مناقض له» وقوله في الجواب[٢] : «إنّه لابداية لإمكان حدوث العالم، لكن أزليّته مع فرض الحدوث محال» مغالطة[٣]، فزاد في الجواب[٤] لفظة «الحدوث» ليصحّ له المغالطة. وكان من الصواب أن يقول : الإمكان الذاتي والامتناع [طو٨٦آ] بالغير لايتناقضان. وانّما يمتنع وجود العالم أزلاً مع إمكانه، لاستناده إلى فاعل مختار، أو لغير ذلك ممّا يقتضي حدوثه .

وقوله في الجواب عن الوجه الثاني من المناقضة، وهو أنّ سبق عدم الجسم على وجوده يقتضي قِدم الزمان[٥] : «إنّ ذلك كتقدّم بعض أجزاء الزمان على بعض» ليس بوارد عند خصمه، لأنّه يقول : التقدّم والتأخّر يلحقان الزمانَ لذاته وغيره به، فتقدّم العدم على الوجود يحتاج إلى زمان يقعان فيه، لعدم دخول الزمان المقتضي للتقدّم والتأخّر في مفهومهما. وأمّا بعض أجزاء الزمان يتقدّم على البعض الآخر، لكون التقدّم والتأخّر داخلين في مفهومهما .

---

١) الرقم : ٢٦٨ .

٢) الرقم : ٢٧٣ .

٣) طو، تر : ـ مغالطة .

٤) تر : ـ الجواب .

٥) الرقم : ٢٧٣ .

وقوله[١] في الجواب عن الاعتراض الذي بعده، وهو[٢] [تر٩٥آ] «أنّ العالَم ليس في مكان فلايكون متحركاً ولاساكناً» : بـ«أنّا إذا فرضنا جوهرين متماسّين عنينا بالسكون بقاءهما على ذلك الوجه، وبالحركة زوالهما عنه» تفسير جديد للحركة والسكون بما لايفيده، فإنّ ذلك القول يقتضي : «أنّ الجسم الواحد لايكون متحركاً ولاساكناً، وأيضاً أنّ الجسم إذا تحرّك كانت أجزاؤه ساكنة لبقائها على المماسّة، وأيضاً لّما كان العالم عبارة عن جميع الأجسام ولايمكن أن يكون معه جسم آخر، فلايكون متحركاً ولاساكناً وإن كانت أجزاؤه متحركة وساكنة». وحينئذ بطل أصل الدليل، ومن قبل فسّر الحركة والسكون بالحصول في الحيّز[٣] .

قوله في تحقيق مكان[٤] العالم «[٥]إمّا أن يكون معدوماً أو موجوداً»[٦] ثمّ اعترض بأنّ الحيّز لو كان عدميّاً كان الموجود في المعدوم، وادّعى أنّ ذلك محال ولم يأت فيه بحجّة. ولعلّه قال لأنّ ذلك تخيُّل أنّه قول بكون الموجود معدوماً، وذلك محال. واعتراضه ذلك باطل، لأنّ ذلك يقتضي «كون الجسم في مكان» هو أمر عدميّ، وليس ذلك بممتنع .

وقد وقع هاهنا في النسخ التي وقعت إلينا تركٌ، وهو ذكر امتناع كون المكان حالّاً في متحيّز. وكأنّه قال : يمتنع أن يكون ذلك المتحيّز غير[٧] العالم؛

---

١) الرقم : ٢٧٣.

٢) الرقم : ٢٧٠ .

٣) الرقم : ٢٤٥ .

٤) تر : بكلي (مهملة) و في طو أيضا كان كذلك وصحف كما في المتن .

٥) تر : + أنه .

٦) الرقم : ٢٧٠ .

٧) طو : عنه .

لأنّه حينئذ لايجوز أن يكون داخلاً، لامتناع كون المكان داخل المتمكّن، ولايجوز أن يكون خارجاً؛ لأنّ خارج العالم [طو٨٦ب] لامتحيّز، ويمتنع أن يكون ذلك المتحيّز هو العالم، لاقتضائه الدور، فإنّ العالم يكون فيه، وهو في العالم. وجوابه أنّ الدور يلزم لو كانت لفظة «في» بمعنى واحد، لكنّها هاهنا تدلّ بالاشتراك على شغل الحيّز، وعلى القيام بالمحلّ، فلايلزم الدور.

وقوله[١] : «لو كان المكان جسماً لصحّ عليه الحركة ويكون له مكان آخر ويلزم منه وجود أجسام لانهاية لها» ليس بصحيح، لأنّ اللازم منه إمّا الانتهاء إلى جسم لايصحّ عليه الحركة أو وجود أجسام لانهاية لها .

(٢٧٥) **قال** :

[بيان الفلاسفة في امتناع حدوث الزماني للعالم]

وأمّا الفلاسفة فقد قالوا: كلّ محدَث فلابدّ له من علل أربعة: الفاعل والمادّة والصورة [تر٩٥ب] والغاية . وقالوا: نحن نبيّن من هذه الجهات امتناع حدوث العالم.

أمّا بالنظر إلى الفاعل؛ فلأنّ العالم لو كان محدَثا لكان له مؤثّر قديم. فتخصيص إحداثه بالوقت الذي أحدثه فيه إمّا أن يكون لمرجّح أو لا لمرجّح . والأوّل باطل؛ لأنّ النفي المحض لايُعقل فيه الامتياز. والثاني باطل ، لما سبق أنّ ترجيح[٢] أحد طرفي الممكن على الآخر من غير مرجّح باطل .

---

١) الرقم : ٢٧٠ .
٢) نو : ترجّح .

وأمّا بالنظر إلى المادّة ؛ فلأنّ كلّ محدَث فقد كان قبل حدوثه ممكناً ، والإمكان وصف ثبوتيّ في الممكن ، فيستدعي موصوفاً ثابتاً، وذلك هو المادّة . ثمّ هي إن كانت حادثة افتقرت إلى مادّة أُخرى ولزم التسلسل، وإلا لزم قِدم المادّة .

وأمّا بالنظر إلى الصورة ؛ فلأنّ الزمان لايقبل العدم الزمانيّ . لأنّ كلّ محدَث فعدمه سابق على وجوده ، ومفهوم ذلك السبْق أمر مغاير للعدم ؛ لأنّ العدم قد يكون قبل وبَعد ، والقبل لايكون بَعد ، فتلك القبليّة صفة ثبوتيّة . فقبل أوّل الحوادث حادث آخر، والكلام فيه كما في الأوّل ، فقبل كلّ حادث حادث آخر لا إلى أوّل .

وأمّا بالنظر إلى الغاية ، فهو أنّ موجِد العالم إن كان مختاراً فلابدّ له من غاية في الإيجاد ، فكان مستكملاً بذلك الإيجاد ، فكان[1] ناقصاً لذاته . وإن لم يكن مختاراً كان موجَباً لذاته ، فيلزم من قِدمه قِدم الأثر.

(٢٧٦) **[الجواب عن بيان الفلاسفة في امتناع حدوث الزماني للعالم]**

والجواب عن الأوّل: ما ذكرنا من اختصاص[2] الكوكب بالموضع المعيّن من الفلك [طو٨٧آ] مع كونه بسيطاً ، واختصاص أحد جانبي المتمّم بالثخن المخصوص والجانب الآخر بالرقّة[3] .

---

١) تر : وكان .

٢) المحصل : أن ما ذكرتم منقوض باختصاص .

٣) إذا كان فلك داخل فلك آخر أكبر منه بحيث يماس نقطة من الفلك الحاوي مع الفلك المحوي يسمى نقطة التماس عند علماء الهيأة بالأوج والنقطة المقابلة للأوج بالحضيض، وبما أن الفلك المحوي أصغرمن الحاوي يكون بين الحضيض من المحوي ومايقابله من الحاوي فاصلة يسمونه ☚

ثمّ الجواب أنّ المقتضي لذلك الاختصاص تعلّق إرادة الله تعالى بإحداثه في ذلك الوقت ، وذلك التعلّق عندنا واجب ، فيستغنى عن المرجّح .

لايقال: تخصيص الإحداث بالوقت المعيّن يستدعي امتياز ذلك الوقت عن سائر الأوقات ، وهذا يقتضي كون الأوقات موجودة قبل ذلك الحادث .

لأنّا نقول: كما أنّه يجوز امتياز وقت عن وقت - و إن لم يكن للوقت وقت آخر - فلِم لايجوز امتياز العدم عن الوجود من غير وجود [تر٢٩٦آ] الوقت ؟

وعن الثاني: أن الإمكان ليس وصفاً وجوديّاً على ما مرّ، وأيضاً فالمادّة ممكنة ، فيلزم أن يقوم إمكانها بمادّة اُخرى ، وهو محال .

فإن قلت: المادّة قديمة ، فإمكانها قائم بها. أمّا إمكان الحادث لايمكن قيامه به لاستحالة قيام الموجود بالمعدوم.

قلت: لو قام إمكان المادّة بها لكان وجود المادّة شرطاً في إمكانه ، لأنّ وجود المحلّ شرط في وجود الحالّ . فلو كان إمكان المادة قائماً بها لكان إمكانها مشروطاً بوجودها. لكن وجودها عرضيّ مفارق ، والموقوف على العرض[١] المفارق مفارق، فالإمكان عرضيّ مفارق ، هذا خلف .

وعن الثالث: أنك لما قلت: كلّ محدَث فعدمه سابق على وجوده، فقد

☚ بالمتمم، وحيث أن للمتمم جانبان لابد أن يكون جانب منه عند ثخن الفلك والجانب الآخر عند رقته، وهذا ما أشار إليه الفخر الرازي بأن اختصاص كل من الجانبين بالمحل الذي فيه ليس له مرجح يرجحه بناء على أن الفلك باعتقاد القدماء بسيط ليس لموضع منه امتياز على موضع آخر منه ، فهذا الاختصاص ترجيح من خالقه من غير مرجح .

١) تر : العرضي .

اعترفت[١] بكون العدم موصوفاً بالسابقيّة ، ووصف العدم لايجوز أن يكون موجوداً[٢] ؛ لاستحالة قيام الموجود بالمعدوم. فثبت أنّ السابقيّة ليست صفة موجودة[٣] ، فبطل كلامكم بالكلّيّة .

وعن الرّابع: أنّا سنبيّن أنّه تعالى فاعل مختار - إن شاء الله تعالى[٤] .

أقول : أمّا التشكيك الأوّل- بأنّ «إحداث العالم في وقت دون وقت يقتضي ترجّح أحد المتساويين على الآخر من غير مرجّح» والجواب بأنّه «كاختصاص الكوكب بموضع من الفلك دون موضع واختصاص ثخن المتمّم بجانب دون جانب»- فغير مفيد، لأنّ الأمور الموجودة يمكن أن يقال : «المرجّح هناك موجود وليس بمعلوم» أمّا في الأمور العدميّة فلايمكن ذلك .

وقوله في الجواب الحقيقي- بأنَّ إرادة الله تعالى تتعلّق بأحد الوقتين تعلّقاً واجباً من غير احتياج إلى مرجّح-[طو٨٧ب] دعوى مجرَّدة عن الحجَّة . والاعتراض عليه «بأنّ القول بالترجّح يستدعي وجود الأوقات» صحيح .

والجواب : «إنّ الامتياز هناك كما لايقتضي أن يكون للوقت وقت، كذلك لايقتضي في امتياز العدم عن الوجود أن يكون لهما وقت» ليس بجواب عنه، وقد مرّ الكلام في كون الوقتين غير محتاجين إلى وقت آخر، والعدم والوجود محتاجان إلى وقت غيرهما .

---

١) تر : عرفت .

٢) المحصل : والعدم لايجوز أن يكون موصوفا بوصف وجودي .

٣) المحصل : فيلزم أن لاتكون السابقية وصفا وجوديا .

٤) تر : ـ ان شاء الله تعالى .

والجواب الصحيح أن يقال : الأوقات التي يطلب [تر٩٦ب] فيها الترجّح معدومة، ولاتمايز بينها[١] إلا في الوهم، وأحكام الوهم في أمثال ذلك غير[٢] مقبولة، إنما يبتدئ وجود الزمان مع أوّل وجود العالم، ولايمكن وقوع ابتداء سائر الموجودات قبل ابتداء وجود الزمان أصلاً[٣].

وأمّا التشكيك الثاني ـ «بأنّ كلّ محدَث محتاج إلى مادّة تسبقه وتكون محلاً لإمكانه، والمادّة إن حدثت احتاجت إلى مادّة تسبقها». والجواب عنه «بأنّ الإمكان غير وجوديّ، وأيضاً المادّة ممكنة، فيلزم أن يقوم إمكانها بمادّة أُخرى» ـ ليس بوارد؛ لأنّ الإمكان الذي محلّه الماهيّة غير الإمكان الذي محلّه المادّة، فإنّ الأوّل منهما[٤] أمر عقليّ يعقل عند انتساب الماهيّة إلى وجودها، والثاني عبارة عن الاستعداد[٥]، وهو استعداد وجود شيء يكون قبل وجود ذلك الشيء ويحتاج إلى محلّ، لأنّه عندهم عرَض موجود من جنس الكيف .

والجواب الصحيح أنّ الأمور الإبداعيّة لايتصوّر فيها استعداد يتقدّم وجودها وإمكانها إنما يعقل عند وجودها، وهو صفة لماهيّتها التي لاتوجد قبل وجودها .

---

١) طو : بينهما .

٢) تر : ـ غير .

٣) ما أفاده قده في الجواب أيضا غير مقبول، فالمخالف يقول : على ما قلتم فلبدء خلق الموجودات من هذا الآن تاريخ معين ـ مثلا كذا آلاف سنة ـ أما كان ممكنا أن يكون هذا التاريخ أكثر من هذا بسنوات؟ فلما ذا تعين هذا التاريخ؟ والحق أن ليس للمعتقدين بأن للخلق ابتداء زماني دليل يعتنى عليه غير ادعائهم إجماع الأديان التوحيدية على ذلك، وذلك أيضا دعوى غير ثابت .

٤) طو، تر : عنهما .

٥) تر : الاستعدادات .

والتشكيك الثالث ـ «بأنّ سبق العدم على الوجود يقتضي وجود حادث قبل ذلك الحادث». والجواب[1] «بأنّ السابق ليس ثبوتيّاً أيضاً» ـ ليس بمفيد، لأنّهم يعترفون بأنّ ذلك السبق ذهنيّ يلزم من توهّم العدم السابق، إلا أنّه يوجب وجود زمان عندهم يقع فيه العدم السابق والوجود المسبوق، وهو لم يبطل ذلك.

والتشكيك الرابع ـ «بأنّ فعل المختار يكون لغاية يستكمل بها الفاعل، وذلك في حقّ الله تعالى محال» ـ ولم يجب عنه إلا بقوله: «إنّا سنبيّن أنّ الفاعل مختار[2]».

والجواب الصحيح [طو٨٨آ] على رأي بعض المتكلّمين: أنّ الغاية هناك استكمال الفعل، لا الفاعل، وعلى رأي بعضهم أنّه لاغاية هناك، وعند الفلاسفة أنّ الغاية هناك نفس الفاعل، لأنّه تعالى إنما يفعل لذاته ولأنّه فوق الكمال.

فهذا ما أورده المصنّف والكلام فيه وعليه في هذا الباب.

[محصل الأقوال في تناهي الحادثات ونقدها]

وبقي علينا[3] أن نذكر ما هو الصحيح مما قالوه في مسألة الحدوث، فنقول:

الدليل الذي اعتمد عليه جمهور المتكلّمين في هذه [تر٩٧آ] المسألة يحتاج

---

١) طو: فالجواب.

٢) طو: يختار.

٣) طو: علمنا.

إلى إقامة حجّة على دعوى واحدة من الدعاوى الأربع المذكورة، وهو امتناع وجود حوادث لاأوّل لها في جانب الماضي، فنورد أوّلا ما قيل فيه وعليه، ثمّ أذكر ما عندي فيه :

فأقول : الأوائل قالوا في وجوب تناهي الحوادث الماضية : إنّه لّما كان كلّ واحد منها حادثاً كان الكلّ حادثاً .

واعترض عليه بأنّ حكم الكلّ ربما يخالف الحكم على الآحاد .

ثمّ قالوا : الزيادة والنقصان يتطرّقان إلى الحوادث الماضية ، فتكون متناهية . وعورض بمعلومات الله تعالى ومقدوراته، فإنّ الأُولى أكثر من الثانية مع كونهما غير متناهيين .

ثمّ قال المحصّلون منهم : الحوادث الماضية إذا أُخذت تارة مبتدأة من الآن مثلاً ذاهبة في الماضي، وتارة مبتدأة من مثل هذا الوقت من السنة الماضية ذاهبة في الماضي، وأُطبقت إحداهما على الأخرى في التوهّم بأن يجعل المبدءان واحداً، وهما في الذهاب إلى الماضي متطابقين استحال تساويهما؛ وإلا كان وجود الحوادث الواقعة في الزمان الذي بين الآن وبين السنة الماضية وعدمها واحداً، واستحال كون المبتدأة من السنة الماضية زائدة على المبتدأة من الآن، لأنّ ما ينقص من المتساويين لايكون زائداً على كلّ واحد منهما، وإذن يجب أن يكون المبتدأة من السنة الماضية في جانب الماضي أنقص من المبتدأة من الآن في ذلك الجانب، ولايمكن ذلك إلا بانتهائه قبل انتهاء المبتدأة من الآن، ويكون الأنقص متناهياً والزائد عليه بمقدار متناه متناهياً، فيكون الكلّ متناهياً .

واعترض الخصم عليهم بأنّ هذا التطبيق لايقع إلا في [طو٨٨ب] الوهم،

وذلك يكون بشرط ارتسام المتطابقين فيه، وغير المتناهى لايرتسم في الوهم، ومن البيّن أنّهما لايحصلان في الوجود معاً، فضلاً عن توهّم التطبيق فيهما في الوجود، فإذن هذا الدليل موقوف على حصول ما لايحصل، لا في الوهم ولا في الوجود.

وأيضاً الزيادة والنقصان إنما فرض في الطرف المتناهي، لا في الطرف الذي وقع النزاع في تناهيه، [تر٩٧ب] فهو غير مؤثّر فيه، فهذا حاصل كلامهم في هذا الموضع.

وأنا أقول: إنّ كلّ حادث موصوف بكونه سابقاً على ما بعده وبكونه لاحقاً بما قبله، والاعتباران مختلفان، فإذا اعتبرنا الحوادث الماضية المبتدأة من الآن تارة من حيث كلّ واحد منهما سابق، وتارة من حيث هو بعينه لاحق، كانت السوابق واللواحق المتباينتان بالاعتبار متطابقتين في الوجود، ولايحتاج في تطابقهما إلى توهّم تطبيق. ومع ذلك يجب كون السوابق أكثر من اللواحق في الجانب الذي وقع النزاع فيه[١]. فإذن اللواحق متناهية في الماضي، لوجوب انقطاعها قبل انقطاع السوابق. والسوابق الزائدة عليها بمقدار متناه متناهية أيضاً.

[ولما تبيّن امتناع وجود حوادث لاأوّل لها في جانب الماضي، وتبيّن بمامرّ امتناع وجود حوادث لها أوّل ينتهي إليه وهو سكون أزليّ، فقد تبيّن امتناع وجود ما لايخلو الأجسام عنها في الأزل، وتبيّن منه امتناع وجود الجسم في

---

١) هذا استدلال لإبطال إمكان التسلسل ومعروف ببرهان التضايف، وقد وضعه الخواجة لدفع مايورد من المنع لبرهان التطبيق بأنه في اللامتناهي غير ممكن. والأظهر أنه مغالطة فإن تطابق عدد المتضائفين واجب في السلسلة المتناهية وأما في غير المتناهية فالتضائف غير موجود في الواحد الأخير، فإنه لاحق وليس بسابق، فلاعبرة بمن يدعي أن بوجود التسلسل ينتقض قاعدة التضايف.

الأزل][1] . وإذن قد تمّ هذا الدليل مع سقوط ما اعترض به عليه منه، ويتمّ بذلك الدليل على حدوث العالم بطريقة الجمهور[2] . فهذا ما عندى فيه، وأعود إلى النظر فيما في الكتاب .

(٢٧٧) **قال :**

مسألة: الأجسام بأسرها متماثلة خلافاً للنظّام

واحتجّ أصحابنا بثلاثة أوجه:

أحدها: أنّ الأجسام بتقدير استوائها في الأعراض يلتبس بعضها بالبعض ، ولولا تماثلها لما كان كذلك .

والاعتراض عليها: أنّ هذه الدلالة إنما تصحّ في حقّ من تصفّح جميع الأجسام وشاهَدَ التباسَ كلّ واحد منها بكلّ ما عداها، فأمّا قبل ذلك فليس إلا الرجم والأخذ بالظنّ .

و ثانيها: أنها بأسرها متساوية في قبول جميع الأعراض ، فتكون متساوية في الماهيّة .

والاعتراض عليه: أنّه لم يصحّ عندنا أنّ جرم النار قابل للكثافة الأرضيّة ، وأنّ جرم الفلك قابل للصفات المزاجيّة . وقصّة إبراهيم ﷺ [طو٦٨٩] جزئيّة، فلاتدلّ على الحكم الكلّيّ .

---

١) ما بين المعقوفتين غير موجود في تر ومج٤ وفي طو أيضا مستدرك في الهامش وعليه علامة صح . ولكنه موجود في نو ومج٢ في المتن .

٢) الذي يظهر أن المراد بالأزل فوق الزمان يعني المرتبة الوجودية قبل الزمان طولاً .

وأيضاً فلم لايجوز أن يقال: إنّ الله تعالى خلق في بدن إبراهيم عليه السلام كيفيّة عندها يستلذّ مماسّة النار، كما في النعامة[١] وغيرها . ثمّ بتقدير تسليم استواء الكلّ في قبول الأعراض ، فلايلزم منه استوائها في تمام الماهيّة ؛ لأنّ الاشتراك في اللوازم لايدلّ على الاشتراك في الملزومات .

وثالثها: أنّ الجسم لامعنى له إلا الحاصل في الحيّز، [تر٩٨آ] والأجسام بأسرها متساوية فيه ، فتكون متساوية في الماهيّة .

والاعتراض: أنّ الحصول في الحيّز ليس ذات الجسم، بل حكماً من أحكامه ، وقد ذكرنا أنّ التساوي في اللوازم لايدلّ على التساوي في الملزومات .

أقول : الحدّ الدالّ على ماهيّة الجسم ـ على[٢] اختلاف الأقوال فيه ـ واحد عند كلّ قوم بلاوقوع القسمة فيه، ولذلك اتّفق الكلّ على تماثله، فإنّ المختلفات إذا جمعت في حدّ واحد وقع فيه التقسيم ضرورة، كقولنا : «الجسم إمّا القابل للأبعاد أو المشتمل عليها» ويراد بهما الطبيعيّ والتعليميّ. والنظّام يقول بتخالفها لتخالف خواصّها. وذلك يوجب تخالف الأنواع، لاتخالف المفهوم من الحدّ، وذكروا أنّ تقيّ الدين العجّالي[٣] أيضاً ذهب إلى تخالف الأجسام. وأنا ما رأيت في كلامه إلا ما قاله الجمهور .

---

١) النعامة حيوان له خلقة يشبه الجمل والطير، يقال له بالفارسية «شتر مرغ» وقال الجاحظ (الحيوان : ١٤٧/١) : «إنه يلتهم الجمر ويلتقم الحجارة، فيطفئ الجمر ويميع الصخر» . (التَهَم الشيءَ : ابتلعه بمرة . الميعة : سيلان الشيء) وفي المثل الفارسي قيل للنعامة : «طِر . قال : أنا جملٌ . فقيل له : احمل الأثقال . قال : أنا طائرٌ» .

٢) تر : ـ على .

٣) ذكره الكاتبي (المفصل) باسم «العجالي الخوارزمي» ولم أعثر على ترجمته . والذي يظهر من

(٢٧٨) **قال** :

مسألة: الأجسام باقية خلافاً للنظام

لنا: أنّه يصحّ وجودها في الزّمان الأوّل ، فيصح في الثاني لامتناع الانقلاب من الإمكان الذاتي إلى الامتناع الذاتي .

وهومنقوض - على قول أصحابنا [١] - بالأعراض، ولايمكن الاعتماد فيه على الاستمرار في الحسّ ، لما عرفت أنّ عند تعاقب الأمثال يظنّها الحسّ واحداً مستمرّاً، ولأنّه منقوض بالألوان على [٢] قول أصحابنا بالأعراض [٣] . وما يقال: «أنا أعلم بالضرورة أني أنا الذي كنت بالبكرة» فهو بناء على نفي النفس الناطقة ؛ ولأنّ هويّة الحيوان المعيّن ليست عبارة عن الجسم فقط ، بل لابدّ فيه من أعراض مخصوصة ، وهي غير باقية . و إذا كان أحد أجزاء الهويّة غير باق كانت الهويّة غير باقية .

أقول : هذا النقل من النظّام [طو٨٩ب] غير معتمد عليه .

وقال بعضهم : «إنّه قال باحتياج الأجسام إلى المؤثّر حال البقاء» فذهب

☚ كلام ابن ميثم البحراني (قواعد المرام : ٨٢، مبحث صفات الله تعالى الثبوتية) أنه من المعتزلة : «اختلف الناس في معنى كونه تعالى قادرا ، فذهب الأقدمون من مشائخ المعتزلة إلى أن ذلك عبارة عن كونه على صفة لأجلها يصح منه الفعل ، وذهب بعض متأخريهم ومنهم العجالي إلى أن ذلك عبارة عن حقيقته المتميزة التي تفعل بحسب الدواعي المختلفة» .

١) يعني قول الأشاعرة بأن العرض لايبقى زمانين . راجع الأقوال في ذلك في مقالات الإسلاميين : ٤٦/٢ .

٢) المحصل ن : بالأكوان وعلى .

٣) طو : ـ بالاعراض .

وهمُ النقَلَة إلى أنّه لايقول ببقائها، والأولى دعوى الضرورة في بقاء الأجسام. ولاينتقض ذلك بما يورد عليه ممّا مرّ ذكره في باب السفسطة .

وقيل : «إنّه قال بذلك؛ لأنّه قال بأنّ الإعدام من المؤثّر غير معقول، وإنّه لاضدّ للأجسام، حتّى يقولوا أنّه ينتفي بطريان الضدّ، [تر٩٨ب] ولايقول بثبوت المعدوم حال العدم. ومذهبه أنّ الأجسام تنتفي عند القيامة، فلابدّ له من القول بأنّها لاتبقى، كما قيل في الأعراض» .

(٢٧٩) **قال** :

مسألة: التداخل محال في الأجسام خلافاً للنظام

لأنّها متماثلة، فلو تداخلت لارتفع الامتياز بالذاتيّات واللوازم والعوارض، فيفضي إلى اتحاد الاثنين .

أقول : لما ألزم النظّامَ القول بوجود الجواهر الفردة غير المتناهية في الجسم المتناهي لزمه القول بتداخل الجواهر، والدليل الذي ذكره المصنّف عامّ في الأجسام والأعراض، والنظّام لايقول بتماثل الأجسام، فلايكون ذلك حجّة عليه، والمعتمَد هو حكم بديهة العقل بأنّ الجسمين لايجتمعان في حيّز واحد .

وأمّا في الأعراض فموضع نظر، لأنّ القائلين بوجود الفصول المشتركة للكميّات جوّزوا اجتماع النقط في محلّ واحد مطلقاً، واجتماع الخطوط لافي جهة الطول، واجتماع السطوح لا في جهتي الطول والعرض.

(٢٨٠) **قال** :

مسألة: الأجسام يجوز خلوّها عن الألوان والطعوم والروائح خلافاً لأصحابنا .

لنا: أنّ الهواء لالون له ولاطعم له . احتجّوا بقياس اللون على الكون ، وبقياس ما قبل الاتّصاف على ما بعده .

والأوّل خالٍ عن الجامع ، وأمّا الثاني فعندنا يجوز خلوّه عمّا لايبقى بعد الاتّصاف بها. وأمّا الباقي فهو لاينتفي عن المحلّ إلا بضدّ يزيله عنه . فإنّ صحّ هذا ظهر الفرق ، و إلا منَعْنا الحكم في الأصل .

أقول : نقل هذا عن أبي الحسن الأشعريّ. وقيل : لم يكن مراده ما فُهم من قوله. أمّا أنَّ الهواء لالون له ولاطعم لعدم الإحساس به، فعدم الإحساس فيما من شأنه أن يحسّ به من غير مانع يقتضي النفي وإلا لأدّى إلى السفسطة .

وادّعوا أنّ أبا الحسن قاس اللون على الكون، يعني لما امتنع خلوّ الجسم عن الكون امتنع خلوّه عن اللون قياساً عليه . ومنع المصنّف هذا القياس لخلوّ حُكمي اللون والكون عن الجامع .

وأيضا اتّفق الفريقان [تر٩٩آ]- أعني أبا الحسن والمعتزلة - على امتناع خلوّ [طو٩٠آ] الجسم عن الأعراض التي هي قارّة في الحسّ كالألوان، لا التي هي غير قارّة، كالأصوات بعد اتّصافه بها. أمّا الأشعري فلإجراء العادة بخلق أمثالها عقيب زوالها. وأمّا المعتزلة فلامتناع انتفائها من غير طريان الضدّ عليها، فقاس أبو الحسن ماقبل الاتّصاف على ما بعده وقال : كما امتنع خلو

الجسم عنها بعد الاتِّصاف امتنع خلوّه عنها قبل الاتِّصاف قياساً عليه .

فمنع المصنّف هذا القياس بالفرق بين الصورتين . وهو أنّ امتناع الخلوّ بعد الاتّصاف موقوف على طريان الضدّ، وقبل الاتّصاف ليس هكذا، فإن صحّ هذا ظهر الفرق، وإلا منعنا الحكم في الأصل وقلنا بجواز الخلوّ بعد الاتّصاف، أي خالفنا الاتّفاق .

(٢٨١) **قال :**

مسألة: الأجسام مرئيّة خلافاً للفلاسفة[١]

لنا: أنّا نرى الطويل والعريض . والطول لايجوز أن يكون عرَضاً، لأنّه ثبت كون الجسم مركباً من الأجزاء التى لاتتجزى ، فلو كان الطول عرضاً لكان محلّه الجزء الواحد ، لاستحالة قيام العرَض [الواحد][٢] بأكثر من محلّ واحد . فالجزء الموصوف بالطول يكون أكثر مقداراً ممّا ليس موصوفاً به ، فيكون الطويل قابلاً للقسمة ، وهومحال . و إذا كان الطول نفس الجوهر والطويل مرئيّ فالجوهر مرئيّ .

والاعتراض: أنا ساعدنا على إثبات الجوهر الفرد ، ولكن لانسلّم أنّ الطول نفس الجوهر، و إلا لكان الجوهر الفرد طويلاً، فيعود الانقسام، بل هو عبارة عن تأليف الجواهر في سمت مخصوص ، والتأليفُ عرَض ، فلِملايجوز أن يكون المرئيّ هو [التأليف][٣] ؟

---

١) راجع الأقوال في إمكان رؤية الأجسام والأعراض في مقالات الإسلاميين : ٢/٤٩ـ٥١.

٢) طو، تر : ـ الواحد .

٣) إضافة من المحصل .

وأجيب عنه بأنّا نرى الطويل حاصلاً في الحيّز، وذلك لايعقل في العرَض، فعلمنا أنّ المرئيّ هو الجوهر. ويشبه أن يكون ذلك كلاماً غير الأوّل.

أقول: الفلاسفة لاينكرون كون الأجسام مرئيّة، بل إنما يقولون: «الأجسام مرئيّة بتوسّط الألوان والأضواء، وليست بمرئيّة بذاتها من غير [تر٩٩ب] توسّط شيء، وإلا لرُئي[1] الهواء». والأشاعرة يقولون عند إثبات الرؤية في الله سبحانه: «إنّ مصحّح الرؤية هو الوجود، والجسم موجود، فيكون مرئيّاً».

وصاحب الكتاب بيّن في الدليل الأوّل أنّ المرئيّ هو الجوهر مع التأليف، ثمّ ذهب في المنع إلى تجويز كون التأليف هو المرئيّ. والأصوب أن يقول: «كون الجوهر مع التأليف [طو٩٠ب] القائم به مرئيّاً لايقتضي كون جزئه الذي هو الجوهر مرئيّاً». وبيّن أنّ جوابهم الذي أجابوا به انتقال إلى دليل غيره، وهو أنّ المرئيّ يُرى حاصلاً في الحيّز، فليس بعرَض، فإنّ الدليل الأوّل هو «أنّ المرئي يرى طويلاً فليس بعرَض» وبيانه صحيح. وظاهر أنّ كلا[2] الدليلين ضعيفٌ.

(٢٨٢) **قال**:

مسألة: [الخلأ جائز خلافاً لارسطاطاليس وأتباعه[3]]

الخلأ جائز عندنا وعند كثير من قدماء الفلاسفة، خلافاً لارسطاطاليس وأتباعه.

---

١) طو: فرئي.

٢) طو، تر: ـ كلا.

٣) راجع الشفا: الطبيعيات، السماع الطبيعي، الفصل الثامن من المقالة الثانية: ١٢٣.

والمراد من الخلإ كون الجسمين بحيث لايتماسّان ، ولايكون بينهما ما يماسّانه[١] .

لنا: إذا رفعنا صفحة ملساء عن مثلها ارتفع جميع جوانبها دفعة واحدة و إلا وقع التفكّك فيها، وفي أوّل زمان الارتفاع خال[٢] وسطها، لأنّ حصول الجسم هناك لايكون بعد مروره بالطرف . فحال كونه في الطّرف لم يكن في الوسط ، فيكون [الوسط][٣] خالياً. ولأنّ الجسم إذا انتقل إلى مكان فالمكان المنتقل إليه إن كان خالياً قبل ذلك فقد حصل الغرض ، و إن كان مملوّاً فالذي كان فيه إن لم ينتقل عنه لزم التداخل ، و إن انتقل عنه فإمّا أن ينتقل إلى مكان الجسم المنتقل إليه[٤] ويلزم منه الدور - لأنّه يتوقّف[٥] حركة كلّ واحد منهما عن مكانه على حركة الآخر عن مكانه - أو إلى مكان آخر - والكلام فيه كما في الأوّل، فيلزم أنّ البقّة اذا تحرّكت أن تتدافع جملة كُرة العالَم، وهو باطل قطعاً .

احتجّوا بأنّ الخلأ يحتمل التقدير فيكون مقدّراً[٦] .

جوابه: لانسلّم أنّه محتمل للتقدير على التحقيق ، بل على سبيل التقدير، كما أنّا نقول: «لو كان نصف قُطر العالم ضِعف ما هو الآن لكان ذلك المحيط [تر١٠٠آ] واقعاً خارجَ العالم، لكن لمّا كان ذلك على سبيل التقدير لم يلزم ثبوت مقدار خارج العالم» كذا هاهنا .

---

١) راجع التفصيل في المباحث المشرقية : ٢٢٨/١_٢٤٩ .

٢) مج٤، المحصل : خلا .

٣) إضافة من المحصل .

٤) المحصل بدلا من «المنتقل إليه» : الأول .

٥) طو : ولا يتوقف .

٦) طو، المحصل ن : مقدارا .

أقول : إذا رفعت الصفحة الملساء عن مثلها رفعاً مستوياً من غير ميل إلى جانب ارتفعت التحتانيّة معها ـ وذلك ممّا يستعمله أهل الحيل في مقاصدهم ـ ثمّ إذا مالت إلى جانب ارتفع البعض أكثر من البعض الآخر ودخل الهواء في الوسط .

وأمّا الجسم المنتقل من مكان إلى مكان فيلزم المحال الذي ذكره لولا التخلخل والتكاثف الحقيقيّان، لكن القائلين بنفي الخلإ يقولون بهما. وهما عبارتان عن ازدياد حجم الجسم وانتقاصه من غير دخول شيء فيه أو خروج شيء منه. وذلك إنّما يقع في [طو٩١آ] الأجسام الرقيقة القوام كالهواء. فإذا تحرّك الجسم من مكان إلى مكان تكاثفت الأجسام التي في الجهة المنتقل إليها، وتخلخلت التي في الجهة المنتقل عنها .

والخلأ الذي هو بين الجسمين يتقدّر[١] . وإن لم يتقدّر[٢] فإنَّ بعضها يكون نصف بعض وبعضها ضِعف بعض، وإن لم يكن هناك فارض ولافرض، بخلاف فرض قطر العالم أكبر أو أصغر ممّا هو الآن.

قالوا : «ولولا ضرورة الخلإ لما بقي الماء في الهواء معلّقاً في سراقة[٣] الماء ولما تحرَّك إلى فوق في آلات، مثل الآلة التي يجذب بها البول من صاحب

---

١) تر : يقدر .

٢) طو، تر : لم يقدر .

٣) تر : ـ سراقة .

قال أبوالبركات (المعتبر : ٤٥/٢) : «أواني تسمى سراقات، يجعل للاناء منها رأس يدخل منه الماء وثقب ضيق أو أثقاب في أسفله، ثم يملؤه بالماء ويسد رأسه ويعلق في الهواء تعليقا مستويا لا ميل فيه حتى يصير ثقل الماء على الثقب أو الأثقاب السفلى، فلا يقدر الهواء على خرق الماء صاعدا في ذلك الثقب أو الأثقاب التي في أسفله فلا يخرج الماء منها» .

أسر البول[١] يسمّى بـ«أثافيل[٢]» وغيرها من آلات أصحاب الحيل. والمناقضة بالمصاصّة لايتمشّى مع إمكان التخلخل والتكاثف .

(٢٨٣) **قال** :

تنبيه: [استحقاق الحركة للزمان لذاتها]

الحركة في الملإ الذي نسبة رقّته إلى رقّة الماء كنسبة زمان الحركة في الخلإ إلى زمانها في الماء إنّما يقع لا في زمان إذا لم يكن استحقاقها للزمان لذاتها، بل للعائق، لكن ذلك معلوم الفساد .

أقول : المسألة التي أوردها هاهنا تستعمل في نفي الخلإ وفي إثبات المِيل، أعني الاعتماد[٣]. فيقولون : الحركة في الخلإ تقع في زمان لامحالة، وفي الماء مثلاً في زمان أطول، لكون قوام الماء معاوقاً[٤] للمتحرِّك وقوامات الأجسام قابلة للتزيّد [تر١٠٠ب] والتنقّص. فإذا فُرض جسم أرق من الماء بحيث يكون نسبة قوامه إلى قوام الماء نسبة الزمانين وجب أن يكون الحركة فيه في زمان مساو للحركة في الخلإ، فيكون وجود المعاوق وعدمه سواء، وهذا محال. فإذن الخلأ ممتنع الوجود.

وأمّا في إثبات المِيل فيقولون : الحركة مع عدم الميل تقتضي زماناً، ومع

١) أُسِرَ بوله أسراً : احتبس (لسان العرب : أسر) .

٢) طو : باناميل .

٣) قال الشارح في شرح الإشارات (٢٠٨/٢) : «والمِيل هو الذي يسميه المتكلمون اعتمادا ومحرك الجسم إنما يحركه بتوسطه» .

٤) نو : لكن قوام الماء معاوق .

ميل مفروض زماناً أقلّ من ذلك الزمان لمعاوقة الميل، والميل قابل للشدّة والضعف، فإذا فُرض جسم تكون نسبة ميله إلى الميل المفروض نسبة زمان عديم الميل إلى زمان ذي الميل المفروض، كان زمان حركته مساوياً لزمان حركة عديم الميل، فيكون وجود الميل وعدمه واحداً، هذا خلف. فإذن الجسم لايخلو عن ميل، وهو المطلوب .

قالوا : وليس لقائل أن يقول : «الحركة في الخلإ أو مع عدم الميل يقع لافي زمان، والزمان يتوزّع على المتحركات [طو٩١ب] بحسب رقّة القوام وكثافته أو بحسب قلّة الميل وكثرته» لأنّ الحركة تستحقّ زماناً لذاتها، فإنّ قطع نصف المسافة يكون قبل قطع تمامها . فهذا ما يقولون في هذا الموضع.

واعترض الشيخ أبو البركات عليه بأن قال[1] : «لمّا كانت الحركة تستحقّ زماناً لذاتها، كان فضل زمان الحركة في الملإ على الحركة في الخلإ أو مع عدم الميل، متوزّعاً على الرقّة والكثافة، أو على الميل القليل والكثير، ويكون زمان حركة كلّ جسم مجموع زمان حركته لولا القوام أو الميل مع حصّة القوام أو الميل من ذلك الفضل. ولايلزم من ذلك كون زمان حركة الجسم ذي القوام أو الميل مساوياً لزمان حركة عديمها».

واجيب عنه بأنّ الحركة يستحيل أن توجد إلا في حدّ ما من السرعة[2] والبطوء، وزمانا السريعة والبطيئة مختلفان. فالحركة وإن كانت تستحقّ زماناً لذاتها لكنّها من حيث هي حركة فقط يستحيل أن يتعيّن لها زمان، فإنّ كلّ

---

١) المعتبر (٦٣/٢) : «إن الزمان للحركة أولا بحسب قوة المحرك وخاصية المتحرك، ثم بعد ذلك تزيد فيه المقاومة أو لاتزيد أو تمنع الحركة ألبتة... إن الزمان من اللوازم الذاتية للحركة من حيث هي حركة في مسافة يقطعها».

٢) نو : في حد زمان السرعة .

زمان يتعيّن يجب أن يكون قابلاً للنقصان والزيادة، وحينئذ كانت مع حدّ من السرعة والبطوء وفرضت [تر١٠١آ] مجرّدة عنهما، هذا خلف .

فهذا ما قيل في هذا الموضع .

وما في الكتاب جواب سؤال، وتقريره هكذا : الحركة في الملإ الذي نسبة رقّته إلى رقّة الماء كنسبة زمان الحركة في الخلاإ إلى زمانها في الماء إمّا أن يقع في زمان أو لا في زمان، لكن يستحيل أن يقع في زمان، لأنّه يستلزم كون الحركة في الملإ الذي هو أرقّ من ذلك الملإ أسرع من الحركة في الخلاإ، والمقاوم يجب أن يجعل الزمان أكثر. وعلى هذا التقدير نجعله أقلّ، هذا خلف. فإذن تلك الحركة تقع لافي زمان. وذلك إنّما يمكن إذا لم يكن استحقاقها للزمان لذاتها، بل للعائق، وذلك معلوم الفساد. ويلزم منه ما ذكره أبوالبركات بعينه .

(٢٨٤) **قال** :

مسألة الأجسام متناهية خلافاً للهند

لنا: أنّا إذا فرضنا خطّا غير متناه وفرضنا خطّاً آخر متناهياً موازياً للأوّل، فإذا مال المتناهي من الموازاة إلى المسامتة فلابدّ من نقطة هي أوّل نقطة المسامتة لكن ذلك محال - إذ لانقطة إلا وفوقها أُخرى – فتكون [طو٩٢آ] المسامتة مع الفوقانيّة قبل المسامتة مع التحتانيّة . فإذن فرض خطّ غير متناه يفضي إلى هذا المحال ، فيكون محالاً.

أقول: هذا دليل أورده الحكماء في هذا الموضع، فقالوا[١]: «لوكانت الأبعاد غير متناهية لامتنعت الحركة على الاستدارة، إذ يجب[٢] أن ينتقل القطر الموازي لبُعد غير متناه عند الحركة المستديرة من الموازاة إلى المسامتة، فيكون للمسامتة أوّل، ويمتنع أن يكون لها أوّل لما ذكره المصنّف. فإذن الحركة المستديرة على ذلك التقدير ممتنعة الوقوع، لكنّها موجودة. فإذن البُعد غير المتناهي ممتنع الوجود.

وفيه نظر، لأنّ الأُمور الواقعة في الزمان إنما يكون أوائلها آن هو مبدء ذلك الزمان كالحركة، فإذن مبدؤها هو الآن الذي لم يشرع المتحرّك في الحركة بعد، وكلّ آن بعد ذلك الآن فإنّ الحركة قد عبر عنها جزء حتى وصلت إليه، وذلك الجزء يقبل القسمة إلى ما لانهاية له كذلك مسامتة الخطّ للخطّ [تر١٠١ب] بعد الموازاة، فإنّها تقع في زمان بخلاف مسامتة الخطّ للنقطة الواقعة في آن، فمبدء المسامتة يكون آن الموازاة، وكلّ آن بعد ذلك الآن يكون الخطّ فيه مسامتاً بعد آن عبر من المسامتة شيء ينقسم إلى ما لانهاية. وبان من ذلك أنّ المحال الذي ذكره غير لازم ولامتعلّق بتناهي الخطّ ولاتناهيه.

(٢٨٥) **قال**:

[أدلة القائلين بعدم تناهي الأبعاد]

احتجّ الخصم بأنّ الأجسام لو كانت متناهية لكان الخارج عنها بأسرها إمّا أن

---

١) راجع شرح عيون الحكمة: ٢/٦٠.

٢) تر: ـ يجب.

يتميّز فيه جانب عن جانب و إمّا أن لايتميّز: فإن تميّز لم يكن ذلك عدماً محضاً، لأنّ النفي المحض لاخصوصيّة فيه ولاتحقّق، فكيف يحصل الامتياز، بل لابدّ وأن يكون أمراً وجوديّاً. ولاشكّ في أنّه يكون مشاراً إليه فيكون مقداراً، ويكون جسماً. فالخارج عن كلّ الأجسام جسم، هذا خلف .

و إمّا أن لايتميّز فيه جانب عن جانب ، فهذا محالٌ ببديهة العقل ؛ لأنّ العقل الصريح يشهد بأنّ الطرف الذي يلي القطب الشمالي مثلاً غير الذي يلي القطب الجنوبي و إنكار ذلك مكابرة في البديهيّات .

والجواب: إنّ المتكلّمين فقد سلّموا أحيازاً متميّزة خارج العالم غير متناهية . وزعموا أنها اُمور تقديريّة غير موجودة .

وهذا ضعيفٌ ؛ لأنّ المقدّر هو الذي لاوجود [طو٩٢ب] له إلا في الذهن . والذي لاوجود له إلا في الذهن إن لم يكن[1] مطابقاً للخارج كان ذلك فرضاً كاذباً، و إن كان مطابقاً لزم منه وجود الأحياز في نفس الأمر ، وحينئذ يعود الإلزام.

وأمّا الحكماء فإنّهم أصرّوا على أنّ خارج العالم لايتميّز فيه جانب عن جانب ، وأنّ الحاكم بهذا التمييز[2] الوهم لا العقل ، وحكم الوهم غير مقبول .

أقول : المتكلّمون سلّموا أحيازاً غير متناهية ولم يزعموا أنّها تقديريّة، بل زعموا أنّ التمايز فيها تقديريّ، وذلك هو القول بالخلإ الذي تشغله الأجسام ويكون مكاناً أو حيّزاً لها .

---

١) طو : ـ يكن (وتكرر عند الكتابة فيه : والذي لا وجود له الا في الذهن) .

٢) تر : الحكم بهذا التميز . مج ٤ : الحاكم بهذا التميز .

وأمّا قوله : «الطرف الذي يلي القطب الشماليّ غير الذي يلي الجنوبيّ» يقولون في جوابه : إنّ هذا التمايز في القطبين وهما وجوديّان، وفي الخلا الذي يليهما [تر١٠٢آ] تقديريّ يتوهّم بالقياس إليهما، ولولاهما لم يكن شيء أصلاً.

والحكماء القائلون بأنّ الأمكنة سطوح الحاويات يقولون هذه الأحياز وهميّة، والحكم بوجودها في الخارج كاذب . وما لاوجود له أصلاً لايكون فيه امتياز أصلاً[١] .

(٢٨٦) **قال :**

مسألة: العالم لايجب أن يكون أبدياً خلافاً للفلاسفة والكرّاميّة[٢]

---

١) لايخفى أن هذه الأدلة وأمثالها ـ مثل ما مضى في المسألة السابقة ـ ضعيفة جدا ولايمكن بها اثبات أو نفي المسائل الفلسفية .

٢) قال الكاتبي (المفصل، مخطوط) :«القائلون بأبدية العالم اختلفوا : فمنهم من قال بقدمه أيضا ومنهم من قال بحدوثه . أما القائلون بقدمه فمنهم من ذهب إلى امتناع عدمه لكونه واجبا لذاته وهم الصابئة، ومنهم من ذهب إلى أن ذلك لدوام علته وهم الفلاسفة . وأما القائلون بحدوثه وامتناع عدمه بعد حدوثه فهم جميع الكرامية والجاحظ . وأما القائلون بجواز عدمه فقد اختلفوا في مقامين : أحدهما أنه هل من العقل ما يدل على صحة ذلك أم لا ؟ فالذي ذهب إليه أصحابنا وأبوعلي من المعتزلة هو تحقق ذلك، وذهب أبو هاشم إلى أنه لاطريق إلى معرفة ذلك من جهة العقل، وإنما يعلم صحة عدمه بالسمع، فإن السمع لما دلنا على عدم العالم عرفنا بذلك صحة عدمه . والثاني من مقامي الاختلاف وهو أن السبب المفني للعالم إما أن يكون أمرا وجوديا أو عدميا، أما الثاني فهو أن ينعدم العالم لعدم شرط من شرائط بقائه، ثم ذلك الشرط إما أن يكون قائما به أو لايكون قائما به، والثاني مذهب قوم فإنهم زعموا أن الجواهر تبقى ببقاء موجود لا في محل فإذا عدم ذلك البقا ... عدم الجواهر، والأول مذهب أصحابنا حيث قالوا الجواهر تبقى بتجدد الأعراض فيها فينعدم لانعدام شرطها، ثم هاهنا اختلاف آخر على تقدير أنه ينعدم لانعدام الأعراض : فإن إمام الحرمين ذهب إلى أنه بحسب اتصاف الجوهربنوع من كل جنس ☚

لنا: أنه لما لم يكن أزلياً[1] لايجب أن يكون أبدياً[2]؛ لأنّ ما لايكون أزلياً كانت ماهيته قابلة للعدم، وذلك القبول من لوازم تلك الماهية، فتكون الماهية قابلة للعدم أبداً.

أمّا الفلاسفة فقد احتجّوا بأُمور: أحدها أنّ المؤثّر في العالم موجَب بالذات،

من أجناس الأعراض إذا كان قابلا لها فعلى هذا ينتفي الجوهر بانتفاء أي ... كان من الأعراض، وهو أحد الأقوال للقاضي، ومن أصحابنا من قال: الجوهر إنما يبقى ببقاء قائم به وذلك البقاء يتجدد حالا فحالا، وإذا لم يخلق الله تعالى البقاء وجب انتفاء الجوهر، وإليه ذهب أكثر أصحابنا وأبو القاسم الكعبي من المعتزلة. وقال القاضي أبو بكر شرط استمرار الجوهر حصول الأكوان والأكوان غير باقية، فإذا لم يخلق الله تعالى الأكوان من الجوهر لزم انتفاء الجوهر. وأما الأول وهو أن يكون السبب المفني للعالم أمرا وجوديا وحينئذ إما أن يكون قادرا مختارا... (كلمات غير مقروة) فإما أن يكون إعدامه إياه بغير واسطة كالإحداث فإنه أحدثه بلاواسطة، فكذلك يعدمه بغير واسطة، وإما أن يكون بواسطة، والأول أحدالأقوال للقاضي أبي بكرمن أصحابنا ومذهب محمود الخياط، والثاني مذهب أبي الهذيل العلاف، فإنه يقول الله تعالى للأجسام: «افني» فتفنى، كما قال لها: «كن» فكانت. وإن كان الثاني وهوأن يكون ذلك الإعدام بطريان الضد فهو الذي صار أكثر المعتزلة إليه ويسمون ذلك فناء. ثم اختلفوا فيه على ثلاثة أقوال: لأن ذلك الفناء إما أن يكون حاصلا في المحل أو لايكون حاصلا في المحل، والأول مذهب ابن ... من المعتزلة فإنه زعم أن الفنا حاصل من جهة ... (ظ: معينة) فإذا أراد الله تعالى إعدام الجواهر يخلق الفناء من تلك الجهة فانعدمت الجواهر بأسرها. والثاني مذهب . . . فإنه زعم أن الله تعالى إذا أراد أن يعدم الجواهر خلق فيها فناء فانعدم كل واحد من تلك الجواهر في الزمان الثاني من خلق الفناء فيه.

وأما القول الثالث وهو أن يخلق الله تعالى فناء لا في الحيز ولا في المحل فهو مذهب أبي علي وأبي هاشم، فإنهما زعما أن الله تعالى يحدث الفناء لا في محل فتفنى الجواهر كلها حال حدوث الفناء. ثم هذا القسم يحتمل قسمين: فإنه إما أن يقال: الفناء الواحد كاف في إعدام جميع الجواهر، أو يقال: لإعدام كل واحد من الجواهر فناء على حدة. والأول مذهب أبي هاشم وقاضي القضاة، والثاني مذهب أبي علي وأصحابه. فهذا مايتعلق بنقل المذاهب في هذه المسألة».

١) تر: + من لوازم تلك الماهية.

٢) المحصل: وجب أن لايكون أبديا.

فيلزم من دوامه دوام العالم. وثانيها أنّه لو عدم الزّمان لكان عدمه بعد[١] وجوده بعديّة بالزمان ، فيكون الزمان موجوداً حال ما فُرض معدوماً، هذا خلف.

وثالثها أنّ كلّ ما يقبل العدم فإنّ إمكان عدمه حاصل قبل عدمه . وذلك الإمكان لابدّ له من محل ، أي لابدّ من شيء محكوم عليه بأنّه ممكن الاتّصاف بذلك العدم[٢] . وليس هو وجود ذلك الشيء ؛ لأنّ الذي يمكن اتّصافه بالشيء لابدَّ وأن يكون باقياً مع ذلك الشيء ، ووجود الشيء لايتقرّر [طو٩٣آ] مع عدمه . فإذن لابدّ من شيء آخر يقوم به إمكان عدمه ، وذلك هو الهيولى . فإذن كلّ ما يصحّ عليه العدم فله هيولى ، فلو صحّ العدم على الهيولى لافتقر إلى هيولى اُخرى لا إلى نهاية وهو محال ، فإذن الهيولى لاتقبل العدم. ثمّ قد ثبت أنّ الهيولى لاتخلو عن الصورة الجسميّة ، فإذن عدم الجسم محال .

أقول : إنّه استدلّ على دعواه بكون العالم ممكناً لذاته . وأورد من جانب الفلاسفة دلائل يرجع كلّها إلى أنّه واجب لغيره، وليس بين الأمرين منافاة تقتضي مخالفتهما.

أمّا في الدليل الأوّل فظاهر أنّه أسند امتناع عدمه إلى مؤثّره الموجَب .

وأمّا في الدليل الثاني فبيَّن امتناع عدم الزمان المقيّد بكونه بعد وجوده، وذلك لايدلّ على امتناعه لذاته .

وأمّا في الدليل الثالث فلم يفرِّق بين الإمكان الذاتي والإمكان بمعنى

---

١) تر : ـ عدمه بعد .

٢) طو : القدم .

[تر١٠٢ب] الاستعداد، كما بيّنّا فيما مرّ، والإمكان الثاني يقتضي الاحتياج إلى المادّة دون الأوّل . ولم يدّع أحد الخصمين ذلك الإمكان . وامتناع العدم بهذا المعنى ليس لذات الممكن لذاته، إنّما يكون عند من يقول به لاحتياج المنعدم إلى المادّة السابقة .

فقد تبيّن أنّ الدلائل التي أوردها دلّت على الامتناع بالغير، وذلك لايخالف ما ادَّعاه[1] .

(٢٨٧) **قال :**

[أدلة المسلمين على أبديّة وجود العالم]

واحتج المسلمون[2] على وجوب أبديّة العالم بأنّ عدم العالم بعد وجوده إمّا أن يكون بإعدام معدِم أو بطريان ضدّ أو بانتفاء شرط. والثلاثة باطلة ، فالقول بعدم العالم بعد وجوده محال .

إنّما قلنا: إنّه لا يجوز أن يعدم بالإعدام، لأنّ الإعدام إن كان أمراً وجوديّاً لم يكن ذلك الوجود عين عدم العالم - و إلا لكان الوجود عين العدم - بل غايته أنّه يقتضي عدم الجوهر، فيكون ذلك إعداماً بالضدّ . وليس هو هذا القسم الأوّل[3] ، بل هو القسم الثاني .

وإن لم يكن وجوديّاً كان عدماً محضاً، فيمتنع استناده إلى المؤثّر، لأنّه لافرق

---

١) تر : ما ادعا .

٢) نو : احتج الكرامية و المسلمون . مج٤ : احتج الكرامية .

٣) طو : وليس هذا هو هذا القسم . المحصل : وليس هذا هو القسم الأول .

في العقل بين أن يقال: «لم يفعل ألبتّة» وبين أن يقال: «فعَل العدم» وإلا فيكون أحد العدمين مخالفاً للثاني، فيكون لكلّ واحد من العدمين تعيّن وثبوت فيكون [طو٩٣ب] للعدم ثبوت، هذا خلف.

(٢٨٨) وإنّما قلنا: «أنّه لايجوز أن يعدم بحدوث الضدّ» لوجهين:

الأوّل وهو أنّ حدوث الضدّ يتوقّف على انتفاء الضدّ الآخر، فلو كان انتفاء الضدّ الآخر معلّلاً بحدوث هذا الضدّ لزم الدور، وهو محال.

الثاني وهو أنّ التضادّ حاصل من الجانبين، فليس انتفاء أحدهما بالآخر أولى من العكس، فإمّا أن ينتفي كلّ واحد منهما بالآخر، وهو محال؛ لأنّ المؤثّر في عدم كلّ واحد منهما وجود الآخر، والمؤثّر حاصل مع الأثر، فلو حصل العدمان معاً لحصل الوجودان معاً، فيكونان موجودين معدومين دفعة واحدة، وهو محال، أو لاينتفي واحد منهما بالآخر، فيلزم اجتماع الضدّين.

(٢٨٩) لايقال: الحادث أقوى من الباقي؛ لأنّ الحادث حال حدوثه متعلّق السبب والباقي ليس كذلك، ولأنّ الحادث حال حدوثه لو عدِم لزم اجتماع [تر١٠٣آ] الوجود والعدم، بخلاف الباقي، ولأنّه يجوز أن يكون عدد الحادث أكثر فيكون أقوى.

لأنّا نجيب عن الأوّل: بأنّا بيّنا أنّ الباقي حال بقائه متعلّق السبب.

وعن الثاني: أنّا لانقول: «الحادث يوجد ويعدم معاً» بل نقول: «الباقي يمنع الحادث من الدخول في الوجود».

وعن الثالث أنّه بناء على جواز اجتماع المثلين، وهو محال.

و إنما قلنا: أنه لايجوز أن يكون لقطع الشرط ، لأنّ ذلك الشرط لايكون إلا العرَض ، فيكون الجوهر محتاجاً إلى العرَض ، وكان ذلك العرض محتاجاً إلى الجوهر، فيلزم الدور، وهو محال .

(٢٩٠) والجواب: عن الثلاثة الأُولى ما تقدّم في مسألة الحدوث .

وعن الرابع أن نقول: لم لايجوز أن يُعدم بإعدام الفاعل .

قوله: «الإعدام إمّا أن يكون أمراً وجوديّاً أو لايكون» قلنا: هذا يقتضي أن لايعدم الشيء ألبتة ، لأنّه يقال: إذا عدم الشيء فهل يتجدّد أمر أم لم يتجدّد؟ فإن لم يتجدّد أمر فهو لم يُعدم، و إن تجدّد فالمتجدّد عدم أو وجود ؟

لاجائز أن يكون عدماً؛ لأنّه لافرق بين أن يقال: «لم يتجدّد» وبين أن يقال: «تجدّد العدم» و إلا فأحد العدمين يخالف الآخر، وهو محال .

وإن كان وجوداً كان ذلك حدوثاً لوجود آخر، لاعدماً للموجود الأوّل .

سلّمنا فساد هذا القسم، فلم لايجوز [طو٩٤آ] أن يفنى بحدوث الضدّ ؟

قوله في الوجه الأوّل: «حدوث الحادث يتوقّف[١] على عدم الباقي» قلنا: لانسلّم، فإنّ عندنا عدم الباقي معلول الحادث ، والعلّة و إن امتنع انفكاكها عن المعلول ، لكن لاحاجة بها إلى المعلول .

قوله في الوجه الثاني: «المضادّة مشتركة بين الجانبين» قلنا: لم لايجوز أن يكون الحادث أقوى لحدوثه ؟ و إن كنّا لانعرف لميّة كون الحدوث سبباً للقوّة .

---

١) المحصل ن : حدوث الضد يتوقف .

سلّمنا فساد هذا القسم، لكن لم لايجوز أن يعدم الجسم لانتفاء الشرط ؟ وبيانه[١] أنّ العرض لايبقى، والجوهر ممتنع الخلوّ عنه ، فإذا لم يخلق الله تعالى العرض انتفى الجوهر.

قوله: «إنّه يلزم الدور» قلنا: لم لايجوز[٢] أن يقال: الجوهر والعرض يتلازمان وإن لم يكن بأحدهما حاجة [تر١٠٣ب] إلى الآخر - كما في المتضايفين[٣] ومعلولي العلّة الواحدة - فاذا لم يوجد أحد المتلازمين وجب عدم الآخر ؟

أقول : مذهب الكرّاميّة أنّ العالم محدَث وممتنع الفناء، وإليه ذهب الجاحظ[٤] .

وقالت الأشعريّة وأبو عليّ الجبّائي بجواز فناء العالم عقلاً .

وقال أبوهاشم : «إنما يعرف ذلك بالسمع» .

ثمّ إنّ الأشعريّة قالوا[٥] : «إنّه يفنى من جهة أنّ الله تعالى لايخلق الأعراض التي يحتاج الجواهر إلى وجودها».

---

١) تر : فبيانه .

٢) المحصل ن : قوله يلزم منه الدور قلنا لا نسلم ولم لايجوز .

٣) المحصل : المضافين .

٤) عمرو بن بحر الجاحظ من معاريف الأدباء والمعتزلة، ذكر ترجمته في عموم كتب التراجم. وقال الشهرستاني (الملل والنحل : ٧١/١) : «الجاحظية أصحاب عمرو بن بحر أبي عثمان الجاحظ، كان من فضلاء المعتزلة... وكان في أيام المعتصم والمتوكل... وقال باستحالة عدم الجواهر، فالأعراض تتبدل والجواهر لايجوز أن تفنى» . وفي أصول الدين للبغدادي (٦٦، المسألة الخامسة عشرة) : «فمن قال بقدم الأجسام أحال عدمها، وكلّ من قال بحدوثها أجاز الفناء عليها إلا الجاحظ، فإنه أحال عدم الأجسام» .

٥) أصول الدين للبغدادي (٦٦، المسألة الخامسة عشرة) : «فقال شيخنا أبو الحسن الأشعري : إن الله عز وجلّ إذا اراد فناء جسم لم يخلق البقاء فيه» .

أمّا القاضي أبوبكر فقال في بعض المواضع: «إنّ تلك الأعراض هي الأكوان. وقال في بعض المواضع: إنّ الفاعل المختار يُفني بلاواسطة، وبمثله قال محمود الخيّاط[١]. وقال في موضع آخر: إنّ الجوهر يحتاج إلى نوع من كلّ جنس من أجناس الأعراض، فإذا لم يخلق ـ أيّ نوع كان ـ انعدم الجوهر[٢].

وقال إمام الحرمين بمثل ذلك.

وقال بعضهم: إذا لم يخلق البقاء ـ وهو عرض ـ انعدم الجوهر، وبه قال الكعبيّ.

وقال أبو الهذيل: كما أنّه قال: «كن» فكان، يقول: «افن» فيفنى[٣].

وقال أبوعلي وأبوهاشم: إنّ الله يخلق الفناء ـ وهو عرض ـ فيفنى جميع الأجسام، وهو لايبقى[٤].

وأبوعلي يقول: أنّه يخلق لكلّ جوهر فناء، والباقون قالوا بأنّ فناء واحداً يكفي لإفناء الكلّ. فهذه مذاهبهم.

---

١) مضى ترجمة الخياط من أكابر المعتزلة وأن اسمه «عبدالرحيم بن محمد» وأما أنه هو محمود الخياط، فلم أعثر عليه.

٢) أصول الدين للبغدادي (٦٧): «وقال بعض أصحابنا ـ وهو القاضي أبو بكر بن الطيب ـ: إن الأجسام لاتعري عن الأكوان والألوان، وإذا لم يخلق في الجسم الكون واللون صار معدوما ـ إن الله ﷻ يفني الجسم بقطع بعض الأكوان عنه، فإذا لم يخلق في الجسم لونا ولا كونا فنى ذلك الجسم».

٣) مقالات الإسلاميين (٥٤/٢): «قال أبوالهذيل: خلق الشيء غيره والبقاء غير الباقي والفناء غير الفاني، والبقاء قول الله عزّ وجلّ للشيء: ابق. والفناء قوله: افن».

٤) أصول الدين للبغدادي (٦٧): «زعم الجبائي وابنه أن الله تعالى يخلق فناء لا في محل فيفني به جميع الأجسام، وزعم أن الله ليس بقادر على إفناء بعض الأجسام مع بقاء بعضها».

وقول المصنّف في الإعدام: «أنّه باطل، لأنّه لافرق بين أن يقال: لم يفعل ألبتّة وبين أن يقال: فعَل العدم» ليس بشيء؛ وذلك أنّ الفرق بينهما حاصل في بديهة النظر، فإنّ القول «بأن لم يفعل» [طو٩٤ب] حُكم بالاستمرار على ما كان وبعدم صدور شيء عن الفاعل. والقول «بأن فعَل العدم» حُكم بتجدّد العدم بعد أن لم يكن وبصدوره عن فاعل، وتمايز العدمين يكون بانتسابهما إلى وجودين أو بانتساب أحدهما دون الآخر.

وقوله في الجواب «إنّ هذا يقتضي أن لايعدم شيء ألبتّة» ليس بجواب، إنّما هو زيادة الإشكال وتأكيد لقول من يقول: «الإعدام غير ممكن إلا بطريان الضدّ أو[1] انتفاء الشرط» وهومذهب أكثر المتكلّمين، كمامرّ ذكره.

[تر١٠٤آ] وأمّا إبطال الإعدام بطريان الضدّ فجواب الوجه الأوّل وهو إلزام الدور كما مرّ ذكره[2]، وهو أنّ عدم الباقي معلول الحادث.

وقولهم: «إنّ الحادث لايكون أقوى من الباقي بكونه متعلق السبب، لأنّ الباقي حال البقاء أيضاً متعلق السبب» ليس بصحيح، لأنّ الباقي عند قدماء المتكلّمين مستغنٍ عن السبب. وأمّا عند القائلين بأنّه محتاج إلى سبب مبقٍ فجوابهم أنّ الموجِد أقوى من المبقي، لأنّ الإيجاد إعطاء الوجود الذي لم يكن أصلاً، والتبقية حفظ الوجود الحاصل. ولكونه أقوى يترجّح الحادث وينعدم المرجوح.

وإيراد الاعتراض بـ«أنّ الحادث لو عدم بسبب الباقي حال الحدوث لكان موجوداً معدوماً معاً، وهو محال. والباقي لو عدم بسبب الحادث ما لزم

---

١) طو: و.

٢) طو: كما ذكره.

منه محال» ثمّ الجواب بـ«أنّ الباقي يمنع الحادث عن أن يصير موجوداً، ولايلزم منه محال» ليس بمرضيّ، فإنّ الباقي لو كان بحيث يمنع لكان أقوى، وليس كذلك .

والاعتراض بتجويز كون الحادث أكثر عدداً من الباقى، والجواب بـ«امتناع اجتماع المثلين» ليس ممّا يذهب إليه وهمٌ .

وجواب الوجه الثاني ـ من إبطال الإعدام بطريان الضدّ، وهو «أنّ التضادّ حاصل من الجانبين على السّواء، بتجويز كون الحادث أقوى وإن كنّا لانعرف لميّته» ـ فليس بجواب . والجواب ما بيّنّاه من كون الحادث أقوى لترجّح الموجد على المبقي .

وأمّا إبطال الإعدام ـ بسبب انتفاء الشرط وأنّ الشرط لايكون إلا عرَضاً ـ فدعوى مجرّدة، فإنّ من الجائز أن يكون شرط هناك غير العرَض، كما يكون الجوهر الذي هو المحلّ شرطاً في إيجاد الأعراض فيه .

وأيضا يجوز [طو٩٥آ] أن يكون الشرط لاجوهراً ولاعرضاً، بل أمراً عدميّاً.

وقد مرّ بيان جواز الاشتراط به وزوال ذلك الأمر يقتضي انعدام المشروط به .

وبيان المصنّف كون العرض شرطاً في الإعدام ـ بأنّ العرض لايبقى والجوهر ممتنع الخلوّ عنه، فيعدم بانعدامه ـ ليس ممّا يفيد مع هؤلاء الخصوم، لأنّ الكرّاميّة لايقولون بذلك[1] كالمعتزلة .

وأمّا إلزامهم الدور [تر١٠٤ب] بسبب احتياج الجوهر إلى العَرض،

---

١) يعني أن القول بأن العرض لايبقى زمانين قول الأشاعرة، والكرامية لايقولون به كالمعتزلة .

فباطل؛ لأنّ الدور يكون إذا كان المحتاج إليه محتاجاً إلى المحتاج فيما يحتاج فيه إليه. وهاهنا ليس كذلك، فإنّ احتياج الجوهر إلى عرض مّا، لابعينه، لاإلى عرض معيّن، والعرض المعيّن محتاج إلى جسم بعينه فلايلزم منه الدور.

وجواب المصنّف - بتجويز التلازم من غير احتياج لأحدهما إلى الآخر - ليس بمفيد هاهنا، فإنّ العرض محتاج في وجوده إلى الجسم والتلازم - وإن كان باحتياج كلّ واحد من المتلازمين إلى عين الآخر - محال[١]، لكنّه من غير احتياج أحدهما إلى الآخر أو[٢] إلى مايتعلّق بالآخر ليس بمعقول، فإنّ ذلك يكون مصاحبة اتّفاقيّة، وهي لاتقتضي امتناع الانفكاك.

فإيراد المثال بالمتضايفين على الوجه المشهور غير صحيح، فإنّ إضافة كل واحد منهما محتاجة في الوجود إلى ذات الآخر لاإلى إضافته[٣]، ومعلولا علّة واحدة يحتاج كلّ واحد منهما إلى علّة الآخر، فليس فيهما عدم الاحتياج مطلقاً من غير لزوم الدور.

وأمّا قوله- في أوّل الاشتغال بالجواب: «إنّ الجواب عن الثلاثة الأُولى ما تقدّم في مسألة الحدوث»- فتلك الثلاثة هي التي أوردها من جانب الفلاسفة، وهو كون المؤثّر موجباً، وامتناع عدم الزمان بعد وجوده، واحتياج ما يجوز عدمه إلى مادّة قبل عدمه. وقد مرّ الكلام فيها.

---

١) طو: - محال.

٢) طو: اذ.

٣) طو: - لا الى اضافته.

(٢٩١) **قال:**

تقسيم الأجسام

الجسم إمّا بسيط - وهو الذي يشابه كلّ واحد من أجزائه كلّه في تمام الماهيّة - و إمّا مركّب ، وهو الذي لايكون كذلك .

أمّا البسيط : فإمّا فلكيّ و إمّا عنصريّ .

[الأجسام الفلكيّة]

أما الأجسام الفلكيّة فقد زعمت الفلاسفة أنها لاثقيلة ولاخفيفة ، ولاحارّة ولاباردة ، ولارطبة ولايابسة . ولايصحّ الخرق والالتيام والكون والفساد عليها [1] .

واحتجّوا بأنّ الجهة مقصد المتحرّك ومتعلّق الإشارة فتكون موجودة ، لأنّ النفي المحض لاتميّز فيه ، وهي غير منقسمة و إلا لكان المتحرّك إذا وصل إلى أحد نصفيها وبقي متحركاً [طو٩٥ب] فإمّا أن يقال: «أنّه الآن [تر١٠٥آ] متحرّك عن الجهة» فتكون الجهة ذلك الحدّ - لا ما ورائه - أو «إليها» فحينئذ لايكون ذلك الحدّ من الجهة ، بل الجهة ماوراءه .

فثبت أنّ الجهة حدّ غير منقسم. ثمّ بيّنوا أنّه لابدّ من متحدّد كريّ يتحدّد الفوق والتحت بمحيطه و مركزه .

(٢٩٢) ثمّ قالوا : و هذا المحدّد غير قابل للحركة المستقيمة [2] ـ و إلا لكانت الجهتان

---

١) راجع الشفا/ السماء والعالم : ٩ و ٢٦ـ٢٧ .

٢) طو : المنقسمة .

- أعني ما عنه وما إليه - حاصلتين له ، لابه — و إذا لم يكن قابلاً للحركة المستقيمة لزم أن لايكون ثقيلاً ولاخفيفاً ؛ لأنّ الثقيل هو الذي ينزل إلى الوسط والخفيف هو الذي يصعد عنه ، وذلك حركة مستقيمة [١] .

ولم يقبل [٢] الخرق والالتيام [٣] ؛ لأنّ ذلك حركة مستقيمة ، و إذا لم يقبل الخرق كان بسيطاً - لأنّ كلّ مركّب قابل للإنحلال - وكلّ بسيط فكلّ جزء يُفرض فيه [٤] يمكن أن يحصل على الوضع [٥] الذي حصل عليه الجزء الآخر، وكلّ ما كان كذلك كان قابلاً للحركة . وكلّ ما كان كذلك ففيه ميل محرّك [٦] ، وكلّ ما كان كذلك فهو متحرك بالاستدارة ، وكلّ متحرك بالاستدارة فحركته ليست طبيعيّة — و إلا لتحرّك بالطبع عمّا عنه تحرك بالطبع [٧] ، فيكون الطبيعة الواحدة طالبة للشيء الواحد وهاربة عنه ، وهو محال — ولاقسريَّة - لأنّ القسر ما يكون على خلاف الطبع، وهناك لاطبع فلا قسر - فتلك الحركة إراديّة . فالسماء حيوان متحرّك بالإرادة .

والجواب عن هذه الكلمات مستقصى في كتبنا الكلاميّة والحكميّة [٨] .

---

١) راجع الشفا/ السماء والعالم : ٩ .

٢) المحصل : وأن لايقبل .

٣) راجع الشفا/ السماء والعالم : ٢٦ـ٢٧ .

٤) المحصل : لأن كل مركب قابل للانحلال البسيط وكل جزء يفرض فيه .

٥) نو : الموضع .

٦) المحصل : بحركة .

٧) المحصل : لتحرك بالطبع إلى ما هرب عنه بالطبع .

٨) راجع المباحث المشرقية : ٢/٧٤ـ٩٥.

أقول: إنّما بنى الفلاسفة إثبات الجهات ومحدّدها على القول بتناهي الأبعاد، وقالوا[١]: لّما كانت الأبعاد متناهية فالإشارة الحسيّة لايمكن أن تذهب إلى غير النهاية، ولاالمتحرّك القاصد جهة، ولوجوب كون المشار إليه بالحسّ موجوداً تكون الجهة موجودة، وكلّ موجود قابل للإشارة، فإمّا أن يكون جسماً أو جسمانيّاً. ولايجوز أن تكون الجهة جسماً، لأنّ كلّ جسم قابل للتجزئة ولاشيء من الجهة[٢] بقابلة لها ـ لما ذكره ـ فإذن الجهة جسمانيّة غير قابلة للقسمة.

وكلّ جهة تشتمل على مأخذين ضرورة. والجسم الذي يتحدّد به الجهة لايجوز أن يتركّب من أجزاء [تر١٠٥ب] مختلفة؛ لكونها مختلفة الجهات ووجوب كون الجهات متقدّمة على أجزائها ثمّ عليها. فإذن المحدّد يكون بسيطاً في نفسه متشابهاً في شكله، ولامتشابه في[طو٩٦آ] الشكل غير الكرة، فإذن هو كُرةٌ. ولايمكن أن يحدّد ما هو خارج عنه، لاحتياجه في التعلّق بما هو خارج عنه إلى الجهة المتقدّمة عليها.

فإذن يحدّد ما هو داخل فيه، ولاتميّز فيما هو داخل فيه باعتبار الجهة إلا بالمركز أو بالمحيط. فإذن يتحدّد به جهتان هما مأخذا امتداد واحد، لاغير، وهما العلو والسفل، وما عداهما لايكون متميّزاً بالطبع، بل إن كان فيها امتياز كان بالعرض[٣]، كاليمين والشمال. وبساطة المحدّد يمكن أن يبيّن بما قلنا، وإن كان بيانها بامتناع الخرق عليه أيضاً ممكن كما ذكره.

---

١) راجع الشفا: السماء والعالم: ١ـ٣٦.

٢) تر: ـ الجهة.

٣) طو: بالفرض.

وأمّا بيان وجوب الحركة في المحدّد فلايتأتّى إلا بمقدّمتين :

إحداهما[١] أنّ الجسم لايخلو عن ميل. وثانيتهما[٢] أنّ الجسم البسيط يمتنع أن يكون فيه ميلان مختلفي الجهة . ويمتنع أن يتحرك المحدّد حركة غير المستديرة . فإذن فيها ميل مستدير. ولاعائق لها؛ لأنّ العائق عن الحركة يجب أن يكون ذاميل في جهة مخالفة لجهة ميل المتحرّك وليس هناك جهة أُخرى، وكلّ ميل بلاعائق يقتضي حركة . فإذن المحدّد متحرك على الاستدارة .

فهذه مقدّمات لابدّ منها في بيان ما قصد بيانه . و على كلّ مقدّمة كلام لم يُشر إلى شيء من ذلك . فأعرضنا عنه اقتداء به، لئلانكون خائضين في غير ما قصدناه .

(٢٩٣) **قال** :

وأمّا العناصر :

فزعموا أنّ الأرض محفوفة بالماء والماء بالهواء والهواء بالنار، وأنّها كرات منطو بعضها على البعض إلا الماء، وزعموا أن الحركة مسخّنة فالجرم الملاصق للفلك يجب أن يكون في غاية السخونة واللطافة ، وهو النار. والذي يكون في غاية البعد يجب أن يكون في غاية البرودة والكثافة ، وهو الأرض .

والذي يلاصق النار - وهو الهواء - يكون تالياً لها في اللطافة ، والذي يلاصق الأرض[٣] يتلوها في الكثافة .

---

١) تر : احديها .

٢) تر : ثانيها .

٣) المحصل : + وهو الماء .

فهذا هو الرصف[1] المحكم في ترتيب العناصر، إلا أنّ هذا الكلام يقتضي [تر١٠٦آ] أن يكون الأرض أبرد من الماء[2] – وهو على خلاف قولهم- وأن يكون النار في غاية الرطوبة ، لأنّ الرطوبة عندهم مفسَّرة بسهولة قبول الأشكال ، لا بسهولة الالتصاق بالغير، و إلا لم يكن الهواء رطباً .

أقول : الحكماء لايزعمون أنّ حرارة النار مقتضاة حركة الفلك، بل إنّما قالوا[3] : «إنها مقتضاة صورتها وهي ذاتية» [طو٩٦ب] وما يفيده الفلك يكون غريباً، وإنما نقل ذلك عن قول الكندي وأمثاله. وقد ذكر ابن سينا ذلك نقلاً عنه وقال[4] : «أنّه كان شديد التذبذب» .

وكذلك القول في تعليل برودة الأرض وكثافتها ببُعدها من الفلك .

وأمّا قوله : «هذا الكلام يقتضي أن تكون الأرض أبرد من الماء وهو على خلاف قولهم» أيضاً فيه نظر، فإنّهم لم يعلّلوا البرد بالبُعد عن الفلك ولم يقولوا بأنّ الأرض ليست أبرد من الماء، إنّما قالوا : «الماء أبرد عند الحسّ» . وحيث قالوا : الكثافة مقتضاة البرودة حكموا بأنّ الأرض أبرد في نفسها لكونها أكثف، وقلّة الإحساس بها لعدم نفوذها في المسامّ، لكثافتها أيضاً.

وأمّا الرطوبة فإن كانت مفسَّرة بسهولة[5] قبول الأشكال كان النقض

---

١) المحصل : الوصف .

٢) طو، المحصل ن : من الهواء .

٣) شرح الإشارات (٢/٢٥١) : «تنبيه : فالجسم البالغ في الحرارة بطبعه هو النار، والبالغ في البرودة بطبعه هو الماء...» راجع الشفا : الطبيعيات : الكون والفساد، الفصل العاشر، ١٦٣.

٤) الشفا : الإلهيات : ٤١٤، الفصل الخامس من المقالة التاسعة. النجاة : ٦٦٨ .

٥) طو : فسهولة .

بالنار وارداً عليهم، وإن كانت سهولة القبول محمولة عليها فلا؛ لأنّ المحمول ربما يكون أعمّ.

والحقّ أنّ النار مخفّف، وليس بيابس بالمعنى المقابل للمعنى الموجود في الماء .

(٢٩٤) **قال** :

[العناصر الأربعة قابلة للكون والفساد]

ثمّ زعموا أنّ هذه الأربعة قابلة للكون والفساد، لأنّ النار عند انطفائها[١] تنقلب هواء ، والهواء إذا برد صار ماء - ولذلك تجتمع قطرات الماء[٢] على طرف الكوز المبرّد بالجمد - والماء ينقلب أرضاً[٣] كما يفعله أصحاب الإكسير .

أقول : عبارة ابن سينا هكذا[٤] : «و قد تحلّ الأجساد الصلبة الحجريّة مياها سيّالة، يعرف[٥] ذلك أصحابُ الحيل، كما قد تجمد مياه جارية تشرب حجارة صلدة[٦] ».

والظاهر فيه أنّ أصحاب الإكسير يحلّون الأجسام الصلبة مياهاً. وأمّا عكسه فتفعله الطبيعة، فإنّ كثيراً من مياه العيون ينعقد حجارة صلدة .

١) تر : ابطل لطفا بها (هكذا) .

٢) تر، مج٤ : ـ الماء .

٣) المحصل ن : + والأرض ماء .

٤) شرح الإشارات : ٢٦٣/٢.

٥) تر : لعرف .

٦) الصلد : ما لا ينبت شيئا من الحجارة ومن الأرضين، يقال : حجر صلد وأرض صلد .

(٢٩٥) **قال**:

وأما المركّبات

فزعموا أنّ هذه العناصر إذا اختلطت انكسرت سورة[١] كيفيّة كلّ واحد منها [تر١٠٦ب] بسورة كيفيّة الآخر، فتحصل كيفيّة متوسّطة هي «المزاج»[٢].

والمتكلّمون قالوا: العلّة مقارنة للمعلول، فإذا كان الكاسر لسورة كلّ واحد منها سورة الآخر، فإن حصل الانكساران دفعة واحدة لزم حصول الكاسرين في ذلك الزمان، فيكون كلّ واحد من تينك الكيفيّتين في ذلك الآن منكسراً وغير منكسر، هذا خلف. وإن لم يوجدا معاً فهو محال؛ لأنّ المغلوب لايعود غالباً.

لايقال: الكاسر هو الصورة المقوّمة، وهي باقية من غير انكسار، [طو٩٧آ] والمنكسر هو الكيفيّة[٣]، وهي قابلة للأضعف والأشدّ.

لأنّا نقول: الصورة إنما تكسر بواسطة الكيفيّة الفائضة فيعود المحذور.

وهذا تمام القول في الجواهر الجسمانيّة.

---

١) طو، المحصل ن: صورة.

٢) قال الكاتبي (المفصل، مخطوط): «المزاج عند الطب عبارة عن كيفية تحدث عن تفاعل كيفيات متضادة موجودة في عناصر متصغرة الأجزاء لتماس أكثر كل واحد منها أكثر الآخر - كما ذكره الشيخ في القانون - وعند الحكماء عبارة عن كيفية تحدث عن انفعال كيفية كل واحد من العناصر المتصغرة الأجزاء عن طبيعة العنصر الآخر».

راجع تفصيل الكلام في المزاج في المباحث المشرقية: ٢/١٥٠-١٧١.

٣) المفصل: «الكاسر هو الصورة المقومة - أعني الصورة النارية والمائية - والمنكسر هو الكيفية - أعني البرودة الحرارة».

أقول: المتكلّمون لايقولون بوجوب مقارنة المعلول للعلّة إلا قوم قليل منهم، فإنّ الأشاعرة يقولون: «لامؤثر إلا الله» وإن كان خصماؤهم يلزمونهم القول به في وجود صفات الله تعالى.

وأكثر القائلين بالعلّة والمعلول لايقولون بالمقارنة، لقولهم: «إنّ ذلك يقتضي محالاً، وهو تحصيل الحاصل».

أمّا الحكماء فيقولون بذلك. وهاهنا يكون قولهم حجّة عليهم. ولذلك أسنده إلى خصومهم ـ أعني المتكلّمين[١].

وجوابه عن قولهم: «الكاسر هو الصورة والمنكسر هو الكيفيّة» بـ«أنّ الصورة تكسر بواسطة الكيفيّة فيعود المحذور» صحيح؛ فإنّه إذا كانت الصورة موجودة مع الكيفيّة كان مجموعهما[٢] لايمكن أن يكون كاسراً ومنكسراً في حالة واحدة، كما لم يمكن في الكيفيّتين. والحقّ أنّ الكاسر هو الكيفيّة والمنكسر هو محلّها، ولذلك يحصل التوسّط بين الماء الحارّ والبارد إذا امتزجا من غير حصول صورتين فيهما، ولايلزم منه محال.

(٢٩٦) **قال**:

الجواهر[٣] الروحانيّة

وهي التي لاتكون متحيّزة ولاحالّة في المتحيّز. وقد عرفت أنّ الفلاسفة هم القائلون بها وعرفت أقسامها، فنقول:

١) يعني ما حكى الماتن عن المتكلمين في قولهم: «العلة مقارنة للمعلول» خلاف عقيدتهم، وإنما قالوا ذلك جدلا في الاحتجاج أخذا بما يعتقده المخالف.

٢) تر: مجموعها.

٣) مج٤: وأما الجواهر.

أمّا الهيولى فقد سبق الكلام عليها[١]، وأمّا الأرواح البشريّة فسيأتي القول فيها. وأمّا النفوس السماويّة والعقول- وهي الملائكة- فقد تكلّمنا على أدلّتهم في إثباتها.

أقول: القول «بأنّ القائلين [ترـ١٠٧آ] بالجواهر التي لاتكون متحيّزة ولاحالّة فيه هم الفلاسفة» فيه نظر؛ لأنّ أبا القاسم البلخيّ من المعتزلة وأتباعه ذكروا: «أنّ[٢] الروح الإنساني جوهر ليس له صفة التحيّز».

وإيراد الهيولى هاهنا على أنها من الجواهر الروحانيّة ليس بمرضيّ عند القائلين بها.

وأمّا النفوس السماوية والعقول فلم يتكلّم إلى هاهنا في هذا الكتاب بما يدلّ على إثباتها، [طو٩٧ب] إنّما أورد حكايات الحرنانيّة فيها فقط[٣] وذكرها عند قسمة الجوهر على رأى الفلاسفة بأسمائها فقط.

(٢٩٧) **قال**:

القول في الملائكة والجنّ والشياطين

قال المتكلّمون: «إنّها أجسام لطيفة قادرة على التشكّل بأشكال مختلفة».

والفلاسفة وأوائل المعتزلة أنكروها، قالوا: «لأنها إن كانت لطيفة بمنزلة الهواء، وجب أن لايكون لها قوّة على شيء من الأفعال، وأن نفسد نراكيبها بأدنى

---

١) راجع الرقم ٢٥٦.

٢) تر: + الجوهر.

٣) راجع الرقم: ٢٦١.

سبب[١]. و إن كانت كثيفة ، وجب أن نشاهدها، و إلا لجاز أن يكون بحضرتنا جبال ولانراها» .

والجواب: لِمَ لايجوز أن تكون لطيفة بمعنى عدم اللون ، لا بمعنى رقّة القوام؟ سلّمنا أنّها كثيفة ، لكن بيّنّا أنّ إبصار الكثيف عند الحضور غير واجب .

وأمّا الفلاسفة فقد زعموا أنها لامتحيّزة ولاقائمة بالمتحيّز. ثمّ اختلفوا، فالأكثرون قالوا: «إنّها ماهيّات مخالفة بالنوع للأرواح البشريّة»، ومنهم من يقول: «الأرواح التى فارقت أبدانها، إن كانت شرّيرة، كانت شديدة الانجذاب إلى ما يشاكلها من النفوس البشريّة ، فتتعلق ضرباً من التعلّق بأبدانها وتعاونها على أفعال الشرّ. فذاك هو الشياطين[٢]، و إن كانت خيّرة ، كان الأمر بالعكس» .

والله أعلم بحقائق الأمور.

أقول : نقل عن المعتزلة أنّهم قالوا : الملائكة والجنّ والشياطين متّحدون في النوع ومختلفون باختلاف أفعالهم. أمّا الذين لايفعلون إلا الخير فهم الملائكة. وأمّا الذين لايفعلون إلا الشرّ فهم الشياطين. وأمّا الذين يفعلون تارة هذا وتارة ذاك، فهم الجنّ . ولذلك عُدّ إبليس تارة في الملائكة وتارة في الجنّ .

وما نقله المصنّف ظاهرٌ.

---

١) تر ممحوة .

٢) طو، المحصل : الشيطان . راجع الأضحوية : ١٥٦.

(٢٩٨) **قال** :[تر١٠٧ب]

خاتمة في أحكام الموجودات

والنظر [فيها][١] من وجهين

النظر الأول في الوحدة والكثرة

مسألة: كل موجودين فلابدّ وأن يتباينا بتعيُّنهما

ثمّ المتكلّمون أنكروا كون التّعيُّن أمراً ثبوتيّاً. واحتجّوا بأُمور:

الأوّل: أنّه لو كان التّعيّن أمراً ثبوتيّاً لكان مساوياً لسائر التعيّنات في الماهيّة المسمّاة بالتعيّن ، ويمتاز كلّ واحد منها عن صاحبه بخصوصيّة ، فيلزم أن يكون للتعيّن تعين آخر، إلى غير النهاية .

الثاني: وهو أنّ التّعيّن لو كان أمراً ثبوتيّاً استحال انضمامه إلى الماهيّة إلا بعد وجود الماهيّة ، لكنّ الماهيّة لاتوجد إلا بعد التّعيّن . فإن كان هذا [طو٩٨آ] التّعيّن هو الأوّل لزم الدور، و إن كان غيره كان الشيء الواحد متعيّناً مرّتين ، وهو محال .

الثالث: وهو أنّ التّعيّن إذا كان أمراً مغايراً[٢] للماهيّة ، استحال أن يكون

---

١) إضافة من المحصل .

٢) طو : متغايرا .

الوجود القائم بأحدهما هو الوجود القائم بالآخر؛ لاستحالة قيام الصفة الواحدة بمحلّين ، بل يكون وجود كلّ واحد منهما غير وجود الآخر، فيكون الشيء الواحد ليس بواحد - بل اثنين - ثمّ الكلام فيهما كما في الأوّل . فالشيء الواحد ليس بواحد ، بل أمور غير متناهية (١) .

واحتجّ القائلون بكون التّعيّن أمراً ثبوتيّاً زائداً بأنّ هذا الإنسان يشارك الإنسان الآخر في كونه إنساناً ويخالفه في هويّته . فهويّته مغايرة للإنسانيّة ، وتلك الهويّة صفة ثبوتيّة ؛ لأنّ هذا الإنسان موجود ، والمفهوم من هذا جزء للمفهوم من هذا الإنسان وجزء الموجود موجود ، فالمفهوم من هذا موجود .

أقول : الحجّة الأولى التي أوردها للمتكلّمين إنّما تتوجّه على تقدير ثبوت تعيّن كلّي يشترك فيه التعيّنات . ولو كان كذلك لكان ماهيّة التّعيّن مشتركاً فيها، فلم يكن تعيّناً . والمراد هاهنا من التّعيّن ما به المغايرة بين المثلين ، وهو لايكون مشتركاً . وإنّما يقال على أفراد التعيّنات «التّعيّن» أو «ما به المغايرة» قولاً عرَضيّاً. ويمتاز كلّ واحد منها عن الآخر بنفسه، لابتعيّن آخر، فلايلزم من ذلك أن يكون للتعيّن تعيّنٌ . [تر١٠٨آ]

والحجّة الثانية ـ القائلة بأنّ التّعيّن لو كان ثبوتيّاً لاستحال انضمامه إلى الماهيّة إلا بعد وجود الماهيّة ـ فليس بوارد ، لأنّ التّعيّن هو الذي يوجَد الماهيّةُ بسبب انضمامه إليها، ولايلزم من ذلك دورٌ ولاثبوت التّعيّن مرّتين .

والحجّة الثالثة ـ القائلة بأنّ وجود الماهيّة غير وجود التّعيّن، فهما اثنان، بل أُمور غير متناهية ـ ليس بصحيح ، لأنّ الماهيّة توصف بالوجود بسبب

١) المحصل : بل موجودات غيرمتناهية .

اتّصافها بالتّعين . وكما أنّ الماهيّة المغايرة للوجود لايوصف بالوجود من حيث هي مغايرة للوجود، كذلك التّعيّن لايوصف بالوجود من حيث هو تعيّن . أمّا الماهيّة المتعيّنة فموجود واحد .

(٢٩٩) **قال :**

مسألة: الغيران إما أن يكونا مثلين أو مختلفين

والمختلفان إمّا أن يكونا ضدّين - وهما الوصفان الوجوديان اللذان يمتنع اجتماعهما لذاتيهما، كالسواد والبياض- و إمّا أن لايكونا كذلك، كالسواد والحركة.

واختلف المتكلّمون في الغيرين، فالمعتزلة قالوا: «هما [طو٩٨ب] الشيئان». وأصحابنا قالوا: «هما اللذان يمكن أن يفارق أحدهما الآخر، إمّا بمكان أو بزمان أو وجود وعدم» . والخلاف لفظيّ محض .

أمّا المثلان فحدّوهما بأنهما اللذان يشتركان في الصفات الذاتيّة أو أنهما اللذان يقوم كلّ واحد مقام الآخر أو يسدّ مسدّه . وهذه العبارات مختلفة ، لأنّ الاشتراك مرادف للتماثل ، والقيام مقام الآخر لفظة مستعارة حقيقتها التماثل ، فيكون ذلك تعريفاً للشيء بنفسه .

والحقّ أنّ هذه الماهيّات متصوَّرة تصوّراً أوّلياً، لأنّ كلّ أحد يعلم بالضرورة أنّ السواد يماثل السواد ويخالف البياض . وتصوّر المماثلة والمخالفة جزء ماهيّة هذا التصديق ، وجزء البديهيّ أولى أن يكون بديهيّاً .

أقول : الشيئان إمّا أن يمكن أن يفارق أحدهما الآخر بوجه من الوجوه،

أو لايمكن. والأوّل ينقسم إلى المثلين والمختلفين. فإذا جُعل الغيران شيئين فقط شمل الأقسام الثلاثة . وإن جُعلا ممكني المفارقة خرج منهما قسم واحد، وهو الشيئان اللذان لايمكن أن يفارق أحدهما الآخر. [تر١٠٨ب]

وبوجه آخر، الشيئان إما أن يكونا مثلين أو مختلفين. والمختلفان إما أن يمكن أن يفارق أحدهما الآخر أو لايمكن. والقسمة الأُولى على رأي من يقول : «إنّ صفات الله تعالى لاهي هو ولاغيره» يصحّ، لخروج الموصوف والصفة عن كونهما غيرين على التفسير الثاني .

وهل هما شيئان أم لا ؟ فيه خلاف . وقد جوز إطلاق الشيئين عليهما أبوالحسن[١] وأبى عن ذلك بعض أصحابه .

(٣٠٠) **قال** :

مسألة: [الجمع بين المثلين]

يستحيل الجمع بين المثلين عندنا وعند الفلاسفة ، خلافاً للمعتزلة .

لنا: أنّ بتقدير الاجتماع لايحصل الامتياز بالذاتيّات واللوازم- وإلا لما كانا مثلين- ولا بالعوارض ؛ لأنّ نسبة جميع العوارض إلى كلّ واحد منهما على السويّة ، فلايكون كونه عارضاً لأحدهما أولى من كونه عارضاً للآخر، فيكون عارضاً لكل واحد منهما . وحينئذ لايبقى الامتياز بينهما ألبتّة ، فيصير الاثنان واحداً، وهومحال .

احتجّ الخصم بأنّ حكم الشيء حكم مثله ، فإذا كانت الذّات قابلة لأحد المثلين كانت قابلة للآخر .

جوابه أنّ الاجتماع يوجب انقلاب الاثنين واحداً .

---

١) نو : ابوالحسين .

أقول: عدم الامتياز لايدلّ على الاتّحاد، بل غايته أن يدلّ على عدم العلم [طو٩٩آ] بالتغاير. والحكم بأنّ المثلين المجتمعين لايتمايزان منقوض بأطراف الخطوط المجتمعة التي تصير عند الاجتماع نقطة واحدة في الوضع، فإنّها(١) أطراف خطوط متغايرة(٢). وكونها كذلك من عوارضها. والحكم- بأنّ الاجتماع يوجب انقلاب الاثنين واحداً- دعوى مجردة عن بيان(٣).

ومشايخ المعتزلة جوّزوا(٤) جمع المثلين، وقالو: العلّة في كون بعض الأعراض أشدّ من بعض هو اجتماع الأمثال من تلك الأعراض في محلّ واحد.

والذين يقولون باستحالة جمع المثلين ربّما عدّوهما في المتضادّين وحينئذ لايكون قسمة المختلفين إلى المتضادّين وغير المتضادين قسمة عامّ إلى خاصّين، لأنّ المثلين أيضاً يدخلان في المتضادّين، وحينئذ ينبغي أن يقسم الغيران إلى المتضادّين والمختلفين والمتضادّان إلى المثلين وإلى غيرهما.

---

١) طو: بانها.

٢) يمكن الجواب عن هذا الاستدلال بأن معنى صيرورة النقطتين في طرفي الخطين واحدة اتصال الخطين وصيرورتهما خطا واحدا.

٣) قال الكاتبي (المفصل، مخطوط) في توجيه كلام الماتن ردا على ما قالوا: «إذا كانت الذات قابلة لأحد المثلين كانت قابلة للآخر»: «أيش تعني بالشرطية المذكورة؟ إن عنيت بها «أنه لو جاز حلول أحد المثلين في المحل المعين جاز حلول الآخر فيه على سبيل البدل» فهو حق نقول به، إذ المحل قابل لكل واحد منهما. وإن عنيت بها «أنه لو جاز حلول أحدهما جاز حلول الآخر فيه مع حلول الأول فيه» فهو ممنوع وما ذكرتموه وهو «أن حكم الشيء حكم مثله» لايدل عليه، وإنما يدل عليه لو جاز على الأول الحلول فيه مع الآخر، وهو عين النزاع ويفضي إلى جواز وحدة الاثنين». وما حكاه الشارح عن المعتزلة في اجتماع الأمثال من الأعراض محل نظر ومناقشة».

٤) تر: - جوزوا.

(٣٠١) **قال** :

مسألة [الغيران والمثلان والضدّان والمختلفان]

زعم بعضهم أنّ الغيرين يتغايران [تر١٠٩آ] لمعنىّ[١] ، وكذا المثلان والضدّان والمختلفان، واحتجّوا بأنّ المفهوم من كون السواد والبياض سواداً وبياضاً مغاير للمفهوم من كونهما غيرين ومختلفين وضدّين ، ولذلك فإنّ التغاير والاختلاف والتضادّ حاصل في غير السواد والبياض . وظاهر أنّه ليس أمراً سلبيّاً، فهو أمر ثبوتيّ .

فثبت أنّ المتغايرين يتغايران لمعنىّ، وكذا المثلان مقابلان بمعنىّ[٢] .

ثمّ قالوا: وذلك المعنى لابدّ وأن يغاير غيره ، فمغايرته لغيره معنىّ قائم به ، وهو لابدّ وأن يكون إمّا مثلاً لغيره أو مخالفاً. فمماثلته لغيره أو مخالفته له معنى قائم به . ثمّ الكلام فيه كما في الأوّل ، وهو يوجب القول بمعانٍ لانهاية لها. فالتزموا ذلك ، وكلامنا في هذا الباب قد تقدّم.

أقول : هذا القول منسوب إلى قدماء المعتزلة، وقد مرّ كلام القائلين بقيام الأعراض بالأعراض مرّة بعد مرّة، إلى ما لانهاية له، مثل معمّر وغيره.

والحقّ أنّ هذه الأمور اعتبارات عقليّة يعتبرها العقل في أُمور معقولة، وللعقل أن يجعل تلك الاعتبارات أُموراً معقولة، ويعتبر فيها تلك الاعتبارات مرّة بعد أُخرى وكذلك إلى أن يقف العقل. ولّما تفطنّ القوم لذلك سمّوها بالمعاني .

---

١) بعض نسخ المحصل : بمعني .

٢) المحصل : وكذا المثلان يتماثلان لمعنى وكذا المختلفان والضدان .

(٣٠٢) **قال** :

النظر الثاني

في العلّة [طو٩٩ب] والمعلول

مسألة:

كون الشيء مؤثراً في غيره متصوَّر[١] تصوّراً بديهيّاً ؛

لأنّا ببداية عقولنا نعلم معنى قولنا «قطعتُ اللحمَ، وكسرتُ القلمَ» والتقطيع والكسر تأثير مخصوص . فلمّا كان تصوّر التأثير المخصوص بديهيّاً كان تصوّر مسمّى التأثير الذي هو جزء ماهيّة التأثير المخصوص أولى أن يكون بديهيّاً .

أقول : هذا المعنى هو الذي يسمّيه الفلاسفةُ بالفعل والانفعال، اللذين عدّهما المصنّف في الأعراض النسبيّة وأنكر وجودهما، وذكر أنّهما لو كانا موجودين لزم التسلسل في كلّ واحد منهما[٢] .

(٣٠٣) **قال** : [تر١٠٩ب]

مسألة: العدم لايعلّل ولايعلّل به

لأنّا إن جعلنا العليّة والمعلوليّة وصفين ثبوتيّين استحال كون المعدوم علّة

---

١) تر : متصورا .

٢) قال في الرقم (١٧٩) : التأثير لو كان صفة زائدة لكانت تلك الصفة ممكنة بذاتها، مفتقرة إلى مؤثّر، وكان تأثير المؤثّر فيها صفة أُخرى ولزم التسلسل .

ومعلولاً- لاستحالة قيام الموجود بالمعدوم- و إن لم نقُل به ، كان التأثير عبارة عن حصول الأثر عن المؤثّر، وذلك يستدعي أصل الحصول .

قالت الفلاسفة: علّة العدم عدم العلّة ، لأنّ الممكن دائر بين الوجود والعدم، فكما استدعى رجحان الوجود علّة وجوديّة ، استدعى رجحان العدم علّة عدميّة .

و الجواب: أنّ العدم نفي محض، فيستحيل وصفه بالرجحان .

أقول : العدم المطلق لايعلّل ولايعلّل به . أمّا العدم المقيّد فربّما يعلّل ويعلّل به . كما يقال : «عدم المال علّة الفقر ، وعدم الغذاء للحيوان الصحيح علّة الجوع» ومن ذلك الباب قولهم : «عدم العلّة علّة عدم المعلول».

وفي قوله : «و إن لم نقُل به - يعني بكون العلّية والمعلوليّة وصفين ثبوتيّين - كان التأثير عبارة عن حصول الأثر» موضع نظر، لأنّ التأثير حصول أثر عن مؤثّر، بشرط كونهما موجودين في الخارج أو مطلقاً . والكلام في وجودهما الخارجيّ . وهو لم يزد في البيان غير تبديل لفظ «العلّية» بـ«التأثير» .

قوله : «وذلك يستدعي أصل الحصول» يقال : علّته تستدعي الحصول الخارجي لوكان التأثير إيجاداً . أمّا إذا كان أعمّ من الإيجاد فلم تستدعه .

قوله : «المعدوم نفي محض فيستحيل وصفه بالرجحان» فالجواب : أنّ الممكن الذي لايعتبر معه وجود ولاعدم ليس بنفي محض، ولتساوي نسبته [طو١٠٠آ] الى الطرفين يحتاج في ثبوت كلّ واحد منهما له إلى مرجّح عقلاً، وهو مرادهم من العلّية .

(٣٠٤) **قال :**

مسألة: المعلول الواحد بالشخص يستحيل أن يجتمع عليه علّتان مستقلّتان[١)]
وإلا لكان مع كلّ واحد منهما واجب الوقوع، فيمتنع استناده إلى الآخر، فيستغنى بكلّ واحد منهما عن كلّ واحد منهما، وهو محال.

---

١) قال ابن أبي الحديد في تعليقته على هذا المطلب : «إنّ جمهور المتكلمين والفلاسفة قد اتفقوا على صحة هذه الدعوى، لكن شيخنا أبا الحسين خالف فيها وذهب إلى أنه يجوز صدور الأثر الواحد [عن] مؤثرين مستقلين مختارين أو موجبين، وموضع النزاع بينه وبين خصومه «أن المعلول مع العلة هو واجب الوقوع؟ أم لا ؟» فالحكماء وغيرهم من المتكلمين يزعمون أنه واجب الوقوع ويقولون : «أن المعلول ما لم يجب لم يوجد، لأنه لو كان بعد في قيد الإمكان لاحتاج إلى مرجح أزيد، لكنّا فرضنا العلة علة مستقلة، وإذا كان واجب الوقوع استحال أن يؤثر فيه علة أُخرى، لأن التأثر في الواجب غير معقول» وأبو الحسين يقول : «إنه لم يثبت أن الممكن ما لم يجب لميوجد، بل يجوز أن يكون بعد في قيد الإمكان، فيوجد وإن لم يكن مسبوق الوجود بالوجوب» ولايحتاج الممكن عنده في هذه الصورة إلى مرجح، لأنه قد صار وجوده أولى، وعنده أن الممكن إذا صار أولى بالوجود وجد وإن لم ينته إلى حد الوجوب، وتطرّد هذه القضية في التأثير الاختياري والإيجابي معا، وهو ـ رحمه الله ـ يعتقد أن هذه القضية متى لم يثبت لم يثبت كون الباري تعالى فاعلا مختارا ولايكون الواحد منا أيضا متخيرا بين الفعل والترك، وما يدعيه الخصوم من الضرورة في «أن الممكن متى كان في قيد الإمكان ـ ولو على وجه المرجوحية ـ لم يوجد» لأنه يكون تارة موجودا وتارة غير موجود، وترجح أحد الواق[ع]ين على الآخر بالوقوع من غير مرجح معارض بما نقوله نحن من الضرورة في أنا نجد من أنفسنا لله يسيرا للفعل وتحيرا فيه، وأنا لسنا بالتشبيه في أفعالنا كالعلل مع المعلولات، فلو كانت تلك القضية صادقة لما كانت هذه القضية الأخرى صادقة لأنها يبطلها . **إن قيل** : «فهل يجيز أبو الحسين أن يكون لذات الباري سبحانه وهي واجب الوجود علة تؤثر فيها مع وجوب وجودها؟ أم لا ؟ فإن أجاز ذلك فقد أجاز أن يكون الشيء الواحد واجبا لذاته ولغير[ه] معا ـ وهذا غير معقول ـ وإن لم يجز ذلك فما الفرق بينه وبين تأثير علتين في معلول واحد، وفاعلين في فعل واحد؟» **قيل** : إنه رحمه الله يقول : أن الوجوب المطلق الحقيقي ـ الذي تستغنى معه عن تأثير آخر ـ ليس إلا لذات الباري سبحانه، لأنه هوالذات الواجبة التي وجوبها حقيقي لامحالة، فلاتجوزأن يعلل الشيء آخر، وكل ماعدا ☚

أقول : هذا صحيح إذا كان المراد من الاجتماع والاستقلال كون كلّ واحد [تر١١٠آ] من العلّتين تامّاً وبالفعل، أي مشتملاً على العلل الأربعة وشرائطها .

(٣٠٥) **قال** :

مسألة: المعلولان المتماثلان يجوز تعليلهما بعلتين مختلفتين(١)

عندنا، خلافاً لأكثر أصحابنا .

لنا: أنّ السواد والبياض مع اختلافهما يشتركان في المخالفة والمضادّة(٢) .

☚ ذات واجب الوجود فهي وجوبات بالغير، وعنده أن الواجب بالغير لاينتهي وجوبه إلى حد يستحيل أن يزاحم مؤثرا آخر، لأنه وجوب على نعت الأولوية على الحقيقة، وليس هو الوجوب المطلق الذي معناه الضرورة إلا به، وبالجملة تسمية هذه وجوبا مجاز، لأنه ليس بوجوب، بل هو أولوية، لكن لما كان مشاركا للوجوب المطلق في الحصول ـ وإن لم[يكن] ضروريا ـ أُطلق عليه لفظ «الوجوب» مجازا، وبالجملة فالبحث مشكل ومن صح [عنده] أن [الـ]ـمعلول مع علته واجب منع أثر واحد من مؤثرين، ولي في صحة هذه القضية وفسادها نظرليس هذا موضع نقله».

(أوردت هذا المطلب بتمامه لما فيه من نقل قول أحد كبار المعتزلة وكانت النسخة مغلوطة صححتها بالحدس على ما أمكن) .

١) قال الكاتبي (المفصل، مخطوط) : «اتفقت الفلاسفة على جواز تعليل الأُمور المتساوية بالعلل المختلفة، وقد يعبرون عن هذه المسألة بقولهم : «المعلول الواحد بالنوع يجوز أن يجتمع عليه علتان مختلفتان، كالحرارة، فإنها تارة تحصل بالنار وتارة بالشمس وأخرى بالحركة، وهو أُمور مختلفة» وأصحابنا لايجوزون ذلك» .

٢) قال الكاتبي (المفصل) : «احتجت الفلاسفة بأن حقيقة السواد تخالف حقيقة البياض وتضادها، والمخالفة والمضادة حكمان لازمان لذات السواد، فهما معلولا ذاته، وكذلك البياض مخالف للسواد ويضاده، فهما أيضا معلولا ذاته، ومخالفة السواد للبياض ومضادته إياه مماثلتان لمخالفة البياض للسواد ومضادته إياه، مع كونهما معللين بعلتين مختلفتين اللتين هما السواد والبياض» .

احتجّوا[١] بأنّ افتقار المعلول إلى العلّة المعيّنة إن كان لماهيّته أو لشيء من لوازمها[٢]، وجب في كلّ ما يساوي ذلك المعلول أن يفتقر إلى مثل تلك العلّة. وإن لم يكن لشيء من لوازم تلك الماهيّة[٣]، كانت تلك الماهيّة غنيّة عن تلك العلّة، والغنيّ عن الشيء يستحيل تعليله به.

والجواب: أنّ المعلول لماهيّته مفتقر إلى مطلق العلّة، وتعيّن العلّة إنما جاء من جانب العلّة، لا من جانب المعلول.

أقول: الحاصل أنّ المعلول مفتقر إلى ما يشترك فيه العلل من حيث هي علل، لا إلى خصوصيّاتها.

(٣٠٦) **قال**:

مسألة: العلة الواحدة يجوز أن يصدر عنها أكثر من معلول واحد[٤] عندنا، خلافاً للفلاسفة والمعتزلة[٥].

---

١) يعني احتج المخالفون وهم أكثر الأشاعرة.

٢) المحصل: + فإن كان لشيء من لوازمها.

٣) المحصل: وإن لم يكن لماهيته ولا لشيء من لوازمها.

٤) راجع اعتراضات الفخر الرازي على هذه القاعدة في المباحث المشرقية: ٤٦٠/١ـ٤٦٨. وأجوبة هذه الاعتراضات من نصيرالدين الطوسي في شرح الإشارات: ١٢٢/٣ـ١٢٧. وكذا ما أورده صدر المتألهين في الأسفار الأربعة: ٢٠٤/٢ و٢٠٤/٧ـ٢٣٥.

٥) قال ابن أبي الحديد في تعليقاته: «إن أصحابنا لم يمنعوا هذا، وإنما منع منه الفلاسفة، وكيف يمنعه أصحابنا وهو الحاكي عنهم في أول كتابه أنهم جعلوا الحالة الخامسة موجبة للباري الحالات الأربع، ولكن أصحاب شيخنا أبي هاشم يطلقون لفظ «العلة» على المعنى الذي يوجب بمحله صفة، وما عدا ذلك من الموجبات العقلية ـ كالسبب الذي يتولد عنه السبب و كالصفة التي

لنا: أنّ الجسميّة تقتضي الحصول في المكان وقبول الأعراض .

احتجّوا بأنّ مفهوم كونه مصدراً لأحد المعلولين غير مفهوم كونه مصدراً للآخر، فالمفهومان المتغايران إن كانا داخلين في ماهيّة المصدر، لم يكن المصدر فردا [١] ، بل كان مركّباً. و إن كانا خارجين كانا معلولين ، فيكون الكلام في كيفيّة صدورهما عنه كالكلام في الأوّل ، فيفضي إلى التسلسل . و إن كان أحدهما داخلاً والآخر خارجاً، كانت الماهيّة مركّبة ، لأنّ الداخل هو جزء الماهيّة وما له جزء كان مركّباً وكان المعلول أيضاً واحداً، لأنّ الداخل لايكون معلولاً .

والجواب: أنّ مؤثّريّة [طو١٠٠ب] الشيء في الشيء ليست أمراً ثبوتيّاً [٢] على مابيّناه ، و إذا كان كذلك بطل أن يقال: أنّه جزء الماهيّة أو خارج عنها .

أقول : الأشعريّة قالوا : «الصفة الواحدة لاتقتضي أكثر من حكم واحد» أمّا الذات الواحدة، فلم يقولوا ذلك فيه، إذ لم يقولوا بعلّية [تر١١٠ب] ما عدا الصفات .

والمعتزلة والفلاسفة قالوا بذلك في الذوات أيضاً. وصاحب الكتاب خالف الكلّ .

والحصول في المكان وجوديّ ومعلول للجسميّة من باب التأثير، وقبول

☚ يقتضي صفة أُخرى ـ لايسمونه علة، فإن كان قد سمع منهم لفظ العلة التي هي في إصطلاحهم لشيء مخصوص وأنها لايجوز أن توجب لمحلها إلا صفة واحدة، فتوهم أن هذا قولهم في ساير الموجبات العقلية فجوز لأصحابنا كلام وخلاف في أن المعنى الذي يوجب الحال هل يجوز أنه يجب عنه حالان أم لا » ؟

١) المحصل ن : مفردا .

٢) المحصل ن : ليست صفة ثبوتية .

الأعراض ليس بوجوديّ عنده، وإن كان وجوديّاً، لكنّه من باب التأثّر. وهم لايمنعون كون العلّة الواحدة مع كونها فاعلة كونها منفعلة . فليس هذا الدليل بصحيح .

ودليلهم غير مبنيّ على كون المؤثّريّة ثبوتيّة، بل مفهومه أنّ مؤثريّة المؤثّر الواحد في أثر لايكون من جهة مؤثريّته في غير ذلك الأثر. ثمّ الجهتان[1] إمّا داخلتان أو غير داخلتين، إلى آخره .

(٣٠٧) **قال** :

والذي يدلّ عليه ، وهو أنّ مفهوم كون النقطة محاذية لهذه النقطة من الدائرة غير مفهوم كونها محاذية للنّقطة الأُخرى ، ولم يلزم من تغاير هذه المفهومات كون النقطة مركّبة . وكذا مفهوم كون «الألف» ليس «ب» مغاير لمفهوم أنّه ليس «ج». ولم يلزم من تغاير هذه السلوب وقوع الكثرة في الماهيّة ، فكذا هاهنا.

أقول : الإضافة والسلب لايعقلان في شيء واحد . وعندهم أنّ العلّة الواحدة لايصدر عنها شيئان من حيث أنّها واحدة، ولايمنعون صدور شيئين يقبلهما قابلان عنها، فلايتوجّه النقض بالإضافة والسلب عليهم .

(٣٠٨) **قال** :

مسألة: العلّة العقليّة يجوز أن يتوقّف إيجابها لأثرها على شرط منفصل خلافاً لأصحابنا.

---

١) طو : الجهة .

لنا: أنّ الجوهرية موجبة قبول الأعراض بأسرها، لكن صحّة كلّ عرض مشروط بانتفاء ضدّه عن المحلّ .

أقول : نفاة الأحوال من الأشاعرة لايقولون بالعلّة والمعلول . ومثبتوها يقولون بالمعاني الموجبة لأحكام في محالّها، وهي عندهم علل تلك الأحكام، وإيجابها لايتوقّف على شرط، والجوهريّة [طو١٠١آ] عندهم ليست من المعاني. ولايرد عليهم بها نقض، بل المعاني عندهم محصورة .

وذلك أنّ الصفات عندهم إمّا صفات نفسيّة وإمّا صفات معنويّة .

أمّا النفسيّة فهي ما يلزم نفس الموصوف [تر١١١آ] ويبقى معها ما بقيت، كالتحيّز للجوهر. والمعنويّة ما تكون معلّلة بمعنى، كالعالميّة المعلّلة بالعلم. والعلم عندهم معني هو علّة لكون محلّه عالماً.

ومخالفة صاحب الكتاب إيّاهم من غير تعرّض لموضع الخلاف .

(٣٠٩) **قال** :

مسألة: العلّة العقليّة يجوز أن تكون مركّبة عندنا، خلافاً لأصحابنا .

لنا: أنّ العلم بكلّ واحد من المقدّمتين لايستلزم العلم بالنتيجة ، والعلم بهما يوجب العلم بالنتيجة . وكذلك كلّ واحد من آحاد العشرة لايوجب صفة العشريّة ، ومجموع تلك الآحاد يوجب هذه الصفة .

احتجّوا بأنّ كل واحد لمّا لم يوجب فالمجموع لايوجب أيضاً، لأنّ الماهيّة باقية كما كانت . والجواب النقض بما مرّ .

أقول : قد مرّ أنّ الأشاعرة لايقولون بعلّية العلم بالمقدّمات
للعلم بالنتيجة، بل يقولون : «إنّ الله تعالى يخلق العلم
بالنتيجة، على سبيل إجراء العادة» وكلّ ما يورده
المصنّف في هذا الموضع مثالاً للعلّة ليس
عندهم علّة . وأمّا مجموع الآحاد فهو
نفس العشريّة، والعلل عندهم
المعاني المذكورة، وليس
شيء منها بمركّب .
فإذن هذا الخلاف
يرجع إلى
اللفظ .

* * *

* *

*

[طو١٠٤]

(٣١٠) **قال** :

الركن الثالث

في الإلهيات والنظر في الذات والصفات والأفعال والأسماء

القسم الأوّل في الذات

[الاستدلال بحدوث الأجسام والأعراض وإمكانها على وجود الله تعالى]

قد عرفت[١] أنّ العالم إمّا جواهر و إمّا أعراض. وقد يستدلّ بكلّ واحد منهما على وجود الصانع سبحانه ، إمّا بإمكانه أو حدوثه . فهذه وجوه أربعة:

الأوّل الاستدلال بحدوث الأجسام

وهو طريقة الخليل عليه السلام في قوله : ﴿لَآ أُحِبُّ ٱلۡأَفِلِينَ ﴾ [الأنعام/٧٦] وتحريره أنّ العالم محدَث، وكلّ محدَث فله محدِث .

أمّا الأوّل فقد مرّ. وأمّا الثاني فالدليل عليه أنّ المحدَث ممكن ، وكلّ ممكن فله مؤثّر.

أمّا أنّ المحدَث ممكن فلأنّ المحدَث هو الذي كان معدوماً ثمّ صار موجوداً، وما هذا شأنه كانت ماهيّته قابلة للعدم وللوجود ، ولانعنى بالممكن إلا هذا .

وأمّا أنّ الممكن لابدّ له [تر١١١ب] من مؤثّر فقد تقدّم.

---

١) طو : عرف .

أقول: المتأخّرون من [طو١٠١ب] المتكلّمين يقولون: الحكم بأنّ كلّ محدَث فلابدّ له من محدِث بديهيٌّ غير محتاج إلى الاستدلال بإمكانه على احتياجه إلى المحدِث.

(٣١١) **قال**:

فإن قيل: الكلام على هذه المقدّمات قد تقدّم إلا على قولنا: «إنّ كلّ محدَث ممكن».

قوله: «المحدَث كان معدوماً ثمّ صار موجوداً، فيكون قابلاً للعدم والوجود لامحالة» قلنا: من مذهبكم أنّ المعدوم ليس بشيء ولاعين ولاذات، بل كان نفياً محضاً، وإذا كان كذلك استحال الحكم عليه بالقبول واللاقبول.

سلّمنا صحّة الحكم عليه، لكن لِمَ لايجوز أن يقال: إنّها حين كانت معدومة كانت واجبة العدم لعينها، ثمّ في زمان وجودها صارت واجبة الوجود لعينها؟ تقديره أنّ الشيء بشرط كونه مسبوقاً بالعدم لايجوز في العقل فرض تقديمه[1] لا إلى أوّل، وإلا لزم صحّة كون الشيء مع كونه مسبوقاً بالعدم أزليّاً، وذلك محال. فإذن لصحّة وجوده بداية. فقبل تلك الصحّة كان ممتنعاً لذاته ثمّ انقلب ممكناً لذاته. [وإذا جاز ذلك فلم لايجوز أن يقال: كان ممتنعا لذاته ثمّ انقلب واجباً لذاته][2]

---

١) بعض نسخ المحصل: تقدمه. مج٤: وجوده.

٢) إضافة من المحصل.

(٣١٢) والجواب: قولنا «الممكن قابل الوجود والعدم» لانعني به أنّ تلك الماهيّة متقرّرة حالة الوجود والعدم، بل نعني به أنّ الماهيّة لايمتنع في العقل بقاؤها كما كانت، ولايمتنع في العقل بطلانها .

قوله: «لِمَ لايجوز أن تكون تلك الماهيّة ممتنعة لذاتها في وقت ثمّ تنقلب واجبة لذاتها في وقت آخر» ؟

قلنا: هب أنّ الأمر كذلك ، لكن حصول الامتناع يتوقّف على حضور وقته المخصوص ، وحصول الوجوب يتوقّف على حضور الوقت الآخر، والماهيّة من حيث هي هي - مع قطع النظر عن الوقتين - لايبقى لها إلا القبول .

قوله: «الممكن المأخوذ بشرط كونه مسبوقاً بالعدم لصحّة وجوده أوّل» .

قلنا: لانسلم، و إلا لزم أن يكون فرض دخوله في الوجود قبل ذلك الوقت الأوّل بمقدار لحظة يوجب صيرورته أزليّاً، وذلك محال بالبديهة .

أقول : جوابه عن اعتراضه بـ«أنّ المعدوم نفي محض، فكيف يكون قابلاً للعدم والوجود» ليس كما ينبغي؛ فإنّ قوله : «الماهيّة لايمتنع [تر١١٢آ] في العقل بقاؤها كما كانت، ولايمتنع في العقل بطلانها» معناه أنّ الماهيّة كان لها وجود جائز الاستمرار، فإنّ البقاء استمرار الوجود في الأزمنة المقدّرة أو المحقّقة . وأيضاً معنى[١] بطلانها [طو١٠٢آ] أنّ الماهيّة تصير نفياً محضاً، وذلك غير معقول.

بل الجواب أنّا نعقل الماهيّة من غير أن يفرض معها وجود أو عدم، ثم

١) طو : يعني .

نقول: إنّ تلك الماهيّة المعقولة يمكن أن يكون مع الوجود الخارجي ويمكن أن لايكون معه.

وقوله: «لِم لايجوز أن يقال: إنّها كانت واجبة العدم لعينها ثم صارت واجبة الوجود لعينها»؟ فجوابه عن ذلك بقوله: «هب أنّ الأمر كذلك، لكن الامتناع متوقّف على حضور وقت، وكذلك الوجوب. فالماهيّة من حيث هي هي لايبقى لها إلا القبول» ليس أيضاً بسديد، فإنّ السابق إلى الفهم من كلامه أنّه سلّم الاعتراض، ثمّ أجاب بوجه آخر، وليس مراده إلا بيان أنّ الامتناع والوجوب ليسا لعين الماهيّة، بل لحضور غيرها معها.

وأمّا القول بـ«أنّ صحّة[1] وجود المحدَث له بداية، وقبلها كان ممتنعاً لذاته ثمّ انقلب ممكناً لذاته» فجوابه عنه بالمنع المطلق وبيانه بـ«أنّه لو كان كذلك لزم من فرض حدوثه قبل تلك البداية كونه أزليّا» ليس أيضاً بسديد، لما مرّ في مسألة الحدوث في تفسير الأزل[2].

والبيان الصحيح أنّ البداية لصحّة وجود المحدَث يلزم من جهة حدوثه لا لذاته وتعيين وقت الحدوث يلحقه من خارج لسبب غير الحدوث، وقبل البداية له امتناع بالغير، أي يمتنع، لكونه قبل صحّة بدايته.

ومع توهّم عدم تلك البداية يمكن أن يكون له بداية أُخرى قبلها، ولايلزم من ذلك صيرورته أزليّاً، مع أنّ الصّحة التي له لذاته أزليّة.

---

١) تر: ـ صحة.

٢) راجع ما قاله الشارح في شرح الرقم ٢٧٤.

(٣١٣) **قال :**

[الاستدلال بالإمكان على وجود الله تعالى]

الطريق الثاني الاستدلال بالإمكان ، وتقريره أن نقيم الدلالة على أنّ واجب الوجود يستحيل أن يكون أكثر من واحد ، ثمّ نشاهد في الأجسام كثرة فهي ممكنة ، وكلّ ممكن فله مؤثّر- على ما مرّ.

(٣١٤) **[الاستدلال بحدوث الأعراض على وجود الله تعالى]**

الطريق الثالث [تر١١٢ب] حدوث الأعراض، مثل ما نشاهد من انقلاب النطفة علقه، ثمّ مضغة، ثمّ لحماً ودماً، فلابدّ من مؤثّر. وليس المؤثّر هو الإنسان ولا أبواه، فلابدّ من شيء آخر.

لايقال: لِم لايجوز أن يكون المؤثّر هو القوّة المولّدة المركوزة في النطفة(١) ؟

لأنّا نقول: تلك القوّة إمّا أن يكون [طو١٠٢ب] لها شعور واختيار في التكوين ، و إمّا أن لايكون .

والأوّل باطل ؛ و إلا لكانت النطفة موصوفة بكمال القدرة والحكمة ، وهو معلوم الفساد بالبديهة .

والثاني أيضاً باطل ؛ لأنّ النطفة إمّا أن تكون جسماً متشابه الأجزاء في الحقيقة ، و إمّا أن لاتكون كذلك . فإن كان الأوّل لزم أن تتخلّق النطفة كرة ، لأنّ القوّة

---

١) طو : النقطة .

البسيطة إذا أثّرت في المادّة البسيطة لابدّ وأن تفعل فعلاً متشابهاً، وهو الكرة ، وهذا هو الذي عليه تعويل الفلاسفة في كريّة البسائط.

و إن كان الثاني كانت النطفة مركّبة من البسائط وكلّ واحد من تلك البسائط يكون القائم بها قوّة بسيطة، وذلك يقتضي الكريّة ، فيلزم أن تتخلق النطفة كرات مضمومة بعضها إلى البعض.

ولمّا بطل ذلك علمنا أنّ المؤثّر في تخليق أبدان الحيوانات والنبات[1] مؤثّر حكيم.

(٣١٥) **[الاستدلال بإمكان الأعراض على وجود الله تعالى]**

الطريق الرابع إمكان الأعراض ، وتقريره أن يقال: الأجسام متساوية في الجسميّة ، فاختصاص كلّ واحد بما له من الصفات يكون جائزاً، لأنّ كلّ مايصحّ[2] عليه صحّ على مثله ، فالإمكان محوج إلى المؤثّر، على ما تقدّم.

أقول : بعض هذا الكلام بعد[3] الطريق الثاني خطابيّ، وليس بدالّ على أنّ للعالم صانعاً، بل يدلّ على احتياج كلّ ممكن أو حادث من أجزاء العالم إلى مؤثّر، ولايدلّ على أنّ الجميع محتاج إلى مؤثّر، وذلك لايمكن إلا بالرجوع إلى الطريق الثاني .

وقوله : «إن كانت النطفة مركّبة من بسائط، والمؤثّر غير ذي شعور، لزم

---

١) طو، تر : في تخليق لأبدان (تر : الأبدان) الحيوانات والنبات .

٢) طو : صح .

٣) تر : وهو (بدلا من : بعد) .

أن يكـون المتخلّـق كـرات مـضمومة بعـضها إلى بعـض» لـيس بـشيء، لأنّ البسائط حال الامتزاج لايجب أن تقتضي ما يقتضي كلّ واحد منها حال الانفراد .

(٣١٦) **قال** :

مسألة: مدبّر العالم إن كان واجب الوجود فهو المطلوب

و إن كان جائز [تـر١١٣آ] الوجود افتقر إلى مؤثّر آخر، و إمّا أن يدور أو يتسلسل - وهما باطلان - أو ينتهي إلى واجب الوجود ، وهو المطلوب .

أمّا بطلان الدور فلأنّ الشيء إذا احتاج إلى الغير كان المحتاج إليه متقدّماً في الوجود على المحتاج . ولو افتقر كلّ واحد منهما إلى الآخر لكان كلّ واحد منهما متقدماً في الوجود على الآخر، فيلزم أن يكون كلّ واحد منهما متقدّماً على المتقدّم على نفسه ، ومتقدمُ المتقدّم متقدمٌ، فالشيء متقدّم [طو١٠٣آ] على نفسه ، هذا خلف .

وأمّا بطلان التسلسل فلأنّ مجموع تلك الأُمور - التي لانهاية لها - مفتقر إلى كلّ واحد منها، وكلّ واحد منها[١] ممكن ، والمفتقر إلى الممكن ممكن ، فالمجموع ممكن. وكلّ ممكن فله مؤثّر، فالمجموع له مؤثّر. والمؤثّر إمّا نفس ذلك المجموع أو أمر داخل فيه أو أمر خارج عنه . والأوّل باطل؛ لأنّ المؤثّر متقدّم على الأثر، ولو كان المجموع مؤثّراً في نفسه يلزم كونه متقدماً على نفسه ، وهو محال. والثاني باطل؛ لأنّ كلّ واحد من آحاد ذلك المجموع فإنّه لايكون علّة لنفسه ولا لعلّته – و إلا لزم

---

١) طو : ـ وكل واحد منها .

تقدّم الشيء على نفسه – و إذا لم يكن علّة لنفسه ولا لعلّته ، لم يكن علّة لذلك المجموع. فثبت أنّه لابدّ لذلك المجموع من علّة خارجة عنه ، والخارج عن جميع الممكنات لايكون ممكناً، بل يكون واجباً لذاته . فثبت [١] أنّه أزلي ، باقٍ ، أبدي .

أقول : في إبطال التسلسل موضع نظر، وذلك أنـه أثبت لمجموع الأمور الغير المتناهية مؤثّراً بسبب احتياج المجموع إلى آحاده . وإنما يجب من ذلك أن يكون للمجموع مؤثرات لانهاية لها هي الآحاد . وإذا لم يكن كلّ واحد من تلك الآحاد علّة لنفسه ولالعلله يلزم أن لايكون علّة بانفراده للمجموع . ولايلزم أن لايكون هو مع سائر الآحاد علّة، بل الحقّ ذلك . وحينئذ يكون علل المجموع داخلة فيه، ولايلزم من ذلك أن يكون علّة المجموع خارجة عنه، فلايتمّ مطلوبه .

وفي قوله : «و إذا لم يكن علّة لنفسه ولالعلّته لم يكن علّة لذلك المجموع» [تر١١٣ب] نظر، لأنّه إن أراد «أنّه لم يكن علّة تامّة» كان صحيحاً، وإن أراد «أنّه لايكون جزءً من علّته» لميكن صحيحاً، لأنّا إن فرضنا مجموعاً مؤلّفاً من واجب و ممكن ـ هو معلوله ـ لم يكن الواجب علّة لنفسه، ولم يكن الممكن علّة لالنفسه ولالعلّته، ومع ذلك يكون كلّ واحد منهما جزءً من علّة المجموع، ولايكون لذلك المجموع علّة خارجة منه .

[نقد ما ورد في الكتب الحكمية من الاستدلال ببرهان التطبيق]

وأمّا إثبات امتناع ما لانهاية له في الوجود بدليل التطبيق ـ كما قالوه في

---

١) المحصل بدلا من «فثبت» : فثبت وجوب انتهاء الممكنات بأسرها إلى الواجب . ومتى ثبت كونه واجباً لذاته ثبت أنه قديم أزلي باق أبدي .

الكتب الحكميّة ـ فلايتمّ . والدليل هو أن ينقص من غير المتناهي جملة متناهية، ويتوهّم تطبيق الباقي على المجموع قبل النقصان، ويقال : «لابدّ من أن يكون[١] إحدى الجملتين أنقص من الأُخرى بعدد متناه، فيكون الجملتان غير متناهيتين[٢]» كما مرّ بيانه .

وإنما لايتمّ بمثل ماقلنا في الحوادث، ويتمّ بمثل ما مرّ[٣]؛ وهو أن يكون [طو١٠٣ب] من مدبّر العالم إلى ما لانهاية له جملة من العلل غير متناهية مترتّبة كلّها موجود ومدبر العالم معلول، ومنه إلى ما لايتناهى جملة من المعلولات غير متناهية مترتبة كلّها موجود والجملتان متطابقتان في الخارج من[٤] غير احتياج إلى توهّم ومتساويتان[٥] في الجانب الذي يلى العالم. ومن الواجب أن يكون جملة العلل زائدة على جملة المعلولات بواحدة من العلل في الجانب الآخر الذي فرض غير متناه، ويلزم من ذلك انقطاع المعلولات قبل انقطاع العلل المقتضي لتناهيهما مع فرضهما غير متناهيين، وذلك خلف. فإذن، كون العلل غير متناهية محال، فالتسلسل محال[٦] .

---

١) تر : ـ أن يكون .

٢) طو، تر : غير متناهيين . (والأظهر أن الصحيح : فيكون الجملتان متناهيتين) .

٣) إشارة إلى ما قاله قده في شرح الرقم ٢٧٦ .

٤) طو : ـ الخارج من .

٥) تر : ـ ومتساويتان .

٦) لم يتضح المقصود من البرهان، إذ الظاهر أن المدعى تكافؤ عدد المتضائفين، فيدعى أن المعلول الأخير معلول وليس بعلة، فيلزم أن يكون في السلسلة علة ليس بمعلول حتى يتساوى عدد العلل والمعلولات، لأن العلة والمعلول متضائفان، وهذا لايتفق إذا كانت السلسلة غير متناهية . والذي يظهر أنه مغالطة والجواب أن اللازم من تساوي عدد المتضائفين أن يكون بجانب كل علة معلولا وبالعكس، وهذا أمر يجب في كل متضائفين، لا في السلسلة الغير المتناهية .

(٣١٧) **قال**:

[معارضات دليل وجود مدبر العالم]

فإن قيل: لِمَ لايجوز أن يقال: مدبّر العالم ممكن الوجود، لكنّ الوجود به أولى، فلأجل هذه الأولويّة يستغنى عن المؤثّر؟

سلّمنا أنّ الوجوب[1] بالنسبة إليه كالعدم، لكن لِمَ قلت: «إنّه يفتقر إلى السبب»؟ بيانه أنّ علّة الحاجة إلى المؤثّر هو الحدوث لا الإمكان، فإذا كان ذلك المؤثّر قديماً لم يحتج إلى المؤثّر.

سلّمنا أنّه لابدّ من سبب، فلم قلت: إنّ الدور باطل؟

قوله: «لأنّ العلّة قبل المعلول، فيلزم أن يكون كلّ واحد منهما قبل نفسه» قلنا: تدّعي القبليّة بالزمان أو بالذات أو بمعنى آخر؟

فإن ادّعيت الأوّل فهو [تر١١٤آ] باطل؛ لأنّه لامعنى لكون الشيء مؤثّراً في الغير إلا صدور الأثر عنه على ما تقدّم، فقبل صدور الأثر عنه يستحيل أن يكون مؤثّراً. و إذا كان كذلك استحال تقدّم العلّة على المعلول بالزمان.

و إن عنيت به التقدّم بالذات، فنقول: نعني بالتقدّم بالذات كونه مؤثّراً فيه أو نعني به أمراً آخر؟ فإن عنيت به المؤثّريّة كان قولك: «لو كان كلّ واحد منهما مؤثّراً في الآخر لكان كلّ واحد منهما متقدّماً على الآخر» إلزاماً للشيء على نفسه. و إن عنيت به أمراً آخر فلابدّ من بيان ماهيّة ذلك التقدم، ثمّ من إقامة الدلالة

---

١) المحصل ن: الوجود.

على أنّ العلّة متقدّمة على المعلول بذلك المعنى، ثم من إقامة الدلالة على أنّ الشيء يستحيل أن يكون متقدّماً على نفسه[١] بذلك المعنى .

(٣١٨) سلّمنا فساد الدور، فلم قلت: إنّ التسلسل باطل؟

قوله: «ذلك المجموع مفتقر إلى كلّ واحد من تلك الآحاد» قلنا: لانسلّم أنّه يصح وصف تلك الأسباب والمسبّبات بأنّه مجموع وكلّ ، لأنّ هذه الألفاظ [طو١٠٤آ] مشعرة بالتناهي ، فلايصحّ إطلاقها إلا بعد ثبوت التناهي ، وهو أوّل المسألة .

سلّمنا أنّه يصحّ وصفها بذلك ، لكنّا نقول: إن دلّ ما ذكرته على فساد التسلسل ، فهاهنا ما يدلّ على صحّته: بيانه وهو أنّ هذه الحوادث المحسوسة لابدّ لها من مؤثّر، فالمؤثّر فيها إمّا أن يكون محدَثاً أو قديماً، فإن كان محدَثاً فالكلام فيه كالكلام في الأوّل ، فإمّا أن يتسلسل فيكون ذلك اعترافاً بصحّة التسلسل ، أو ينتهي إلى قديم، وذلك هو القسم الثاني من القسمين المذكورين .

فنقول: تأثير ذلك القديم في ذلك الحادث إمّا أن يتوقّف على شرط حادث أو لايتوقّف ، فإن لم يتوقّف وجب من قِدم المؤثّر قِدم هذا الحادث ، و إلا لكان نسبة صدور الأثر عن المؤثّر كنسبة لاصدوره عنه[٢] . فإن لم يفتقر صدوره عنه إلى مرجّح منفصل فقد ترجّح الممكن لاعن سبب ، وذلك يسدّ باب إثبات الصانع سبحانه وتعالى . و إن افتقر لم يكن المؤثّر التامّ قبل حصول ذلك المنفصل المرجّح مؤثّراً تامّاً، هذا خلف .

---

١) تر : على أنّ العلّة متقدّمة على المعلول (بدلا من : على أنّ الشيء يستحيل أن يكون متقدّماً على نفسه) تكرار للرقم السابق .

٢) تر : ــ عنه .

(٣١٩) و إمّا إن يتوقّف على شرط ، فذلك الشرط إن كان قديماً عاد الإشكال ، و إن كان محدَثاً فإمّا أن يكون مقارناً [تر١١٤ب] لذلك الحادث أو سابقاً عليه ، فإن كان مقارناً فالكلام في حدوثه كالكلام في الأوّل ، فإن كان شرط حدوثه هو الحادث الأوّل لزم الدور ، و إن كان شرط حدوثه حادثاً آخر لزم التسلسل .

وأمّا إن كان شرط حدوث ذلك الحادث حادثاً سابقاً عليه ، فنقول: حال حدوث ذلك السابق لم يكن القديم مؤثّراً بالفعل في الحادث اللاحق ، وعند فنائه يصير مؤثّرا فيه بالفعل ، فتلك المؤثّرية حكم حادث ، فلابدّ لها من مؤثّر، فإن كان هو الحادث الذي عدم الآن لزم تعليل الوجود بالعدم، وهو محال . و إن كان هو الحادث الذي حدث به لزم الدور . و إن كان حادثاً آخر لزم التسلسل ، فظهر أنّه لابدّ من التزام التسلسل .

(٣٢٠) [معارضة أُخرى]

سلّمنا صحّة دليلكم على وجود واجب الوجود ، لكنّه معارَض بوجهين[١] آخرين:

الأوّل: أنا لو فرضنا موجِداً[٢] واجب الوجود ، لكان وجوده إمّا أن يكون مساوياً لوجود الممكنات و إمّا أن لايكون :

والقسم الثاني باطل لما تقدّم من الدلائل على كون [طو١٠٤ب] الوجود مفهوماً واحداً .

---

١) طو : لوجهين .

٢) المحصل : موجودا .

والأوّل أيضاً باطل؛ لأنّ ذلك الوجود إمّا أن يكون عارضاً لماهيّة[١] أولا يكون، فإن كان الأوّل كان ذلك الوجود ممكناً، فله علّة ، والعلّة إن كانت هي تلك الماهيّة كان المعدوم علّة للموجود - وهو محال – و إن كان غيرها كان واجب الوجود مفتقراً في وجوده إلى سبب منفصل ، هذا خلف .

وإن لم يكن ذلك الوجود عارضاً[٢] فهو محال ؛ لأنّه على هذا التقدير يكون تمام حقيقته مساوياً للوجود الذي هو وصف عارضيّ لماهيّاتها، وكلّ ما صحّ على الشيء صحّ على مثله ، فلزم[٣] أن يصحّ على ماهيّته كلّ ما يصحّ على وجودنا[٤] ، فيكون وجوده ممكناً ومحدَثاً ، وهو محال .

والثاني أنّه لو كان واجب الوجود لكان قديماً، والمعقول من القديم هو الذي لا زمان يفرض هو موجوداً فيه إلا وقد كان موجوداً قبل ذلك ، فتلك القبليّة قبليّة زمانيّة - على ماتقدّم بيانه في باب القديم والمحدَث - فيلزم من قِدم الله تعالى قِدم الزمان، وذلك محال .

(٣٢١) لايقال: تقدّم الباريء تعالى على العالم تقدّم بزمان مقدّر لابزمان [تر١١٥آ] محقّق، وتفسيره أنّ الله تعالى تقدّم على وجود العالم بما لو كان هناك زمان لما كان لذلك الزمان أوّل .

لأنّا نقول: تقدم الباريء تعالى على العالم إذا كان حاصلاً في نفس الأمر تحقّقاً[٥] ،

---

١) المحصل : لماهيته .

٢) المحصل + : لماهية. ن : لماهيته . ن : للماهية .

٣) مج٤ : فيلزم .

٤) المحصل ن : وجودها .

٥) المحصل، نو : محققا .

وذلك التقدّم لايتحقق إلا بواسطة الزمان ، استحال كون الزّمان مقدّراً، بل لابدّ وأن يكون محقّقاً .

(٣٢٢) [الجواب عن المعارضة]

والجواب: قوله: «لم لايجوز أن يكون [مدبّر العالم][١] جائز الوجود هاهنا[٢]، لكن الوجود به أولى؟» قلنا: قد تقدّم إبطاله .

قوله: «جائز الوجود [والعدم][٣] على التساوي، لكن إنّما يحتاج إلى المؤثّر لوكان محدَثاً» قلنا: بيّنّا أنّ علّة الحاجة[٤] هي الإمكان فقط .

قوله: «ما الذي عنيت بتقدّم العلّة على المعلول؟» قلنا: العقل ما لم يفرض للمؤثّر وجوداً استحال أن يحكم عليه بكونه مؤثّراً في الغير، ومرادنا من التقدّم هذا القدر .

قوله: «لايمكن وصفه بكونه كلاً ومجموعاً إلا إذا ثبت كونه متناهياً» قلنا: مرادنا من الكلّ والمجموع تلك الأسباب والمسبّبات بحيث لايبقى واحد منها خارجاً عنها .

قوله: «المؤثّر في حدوث الحوادث اليوميّة إمّا القديم أو المحدَث» قلنا: قد بيّنّا أنّ المؤثّر هو الصانع القديم المختار، وأنّ المختار [طو١٠٥آ] يصحّ منه ترجيح أحد الجائزين على الآخر لا لمرجّح .

---

١) إضافة مما سبق في المتن الرقم (٣١٧) وفيه : «ممكن الوجود» بدلا من «جائز الوجود» وفي المحصل : «لم لايجوز أن يكون العالم جائز الوجود» .

٢) المحصل : ـ هاهنا . (وهذه الكلمة لم يكن فيما مضى من المتن أيضا) .

٣) إضافة من المحصل ن .

٤) المحصل ن : + إلى المؤثر .

قوله: «واجب الوجود إمّا أن يكون وجوده عين ماهيّته أو غيرها» قلنا: بل عين ماهيّته، وقد تقدّم الجواب عن أدلّتهم على أنّ الوجود مشترك فيه.

قوله: «يلزم من قِدم الله تعالى قِدم الزمان» قلنا: إذا جاز أن يكون تقدّم بعض أجزاء الزمان على البعض لا بالزمان، فلِم لا يجوز تقدّم ذات الله تعالى على العالم لا بالزمان؟

أقول: قوله في معارَضة دليل إبطال التسلسل بإثبات صحّته «إن كانت المؤثّرية في الحادث اللاحق موقوفة على عدم الحادث السابق لزم تعليل الوجود بالعدم وهو محال» وجوابه الصحيح أن يقال: عدم الحادث السابق شرط به يتمّ تأثير المؤثّر في الحادث اللاحق، والعدميّات[1] يجوز أن تكون شروطاً، كما مرّ بيانه.

وقوله في الجواب عن ذلك: «إنّا بيّنّا أنّ المؤثّر هو الصانع القديم المختار، وأنّ المختار يصحّ منه ترجيح [تر١١٥ب] أحد الجائزين على الآخر لالمرجّح» فيه نظر، فإنّه لم يبيّن إلى الآن كون المؤثّر مختاراً، وإنما سيبيّنه فيما بعد، بناء على حدوث العالم، فإن بنى حدوث العالم على كونه مختاراً لزم الدور.

وأيضا ادّعاء[2] «أنّ المختار يصحّ منه ترجيح أحد الجائزين لالمرجّح» غير مسلّم، فإنّ المختار هو الذي يكون فعله تبعاً لإرادته وداعيه، لا أن يكون الفعل واقعاً منه اتّفاقاً، والداعي يكفي في الترجيح. وقول القدماء

١) طو: والعدمات.

٢) طو: ادعى.

«إنّ الجائع يختار أحد القرصين المتساويين من غير ترجّح أحدهما على الآخر» مردودٌ، فإنّ غاية كلامهم أنّ الترجيح في أمثال ذلك غير معلوم، وذلك لايدلّ على أنّه غير موجود، فإنّ المتحيّر هو الذي لايترجّح أحد دواعيه على الباقية . والتّحير موجود قطعاً في كثير من المختارين، مع أنّ البديهة حاكمة بأنّ الترجّح من غير مرجّح محال .

وأمّا المعارضة الأولى لاثبات واجب الوجود «بأنّ وجود واجب الوجود إن كان مساوياً لوجود الممكنات لزم أن يصح عليه ما يصحّ على الممكنات» ليس بشيء، فإنّ مَن فَهم الفرق بين المعاني المتواطئة والمعاني المشككة عرف أنّ الوجود على الواجب وعلى غيره لايقع بالتساوي، وإن كان المفهوم من الوجود شيئاً واحداً. [طو١٠٥ب] وحينئذ لايلزم منه أن يصحّ على الواجب مايصحّ على الممكنات، من غير(١) أن يذهب إلى أنّ الوجود ليس بمشترك.

وقوله : «إن كانت علّة الوجود ماهية الوجود كان المعدوم علّة للموجود» فباطل، لأنّ الماهيّة وحدها لاتكون موجودة ولامعدومة(٢)، وهذا هو عين مذهبه الذي ذكره في سائر المواضع وأبطله هاهنا.

وأمّا المعارضة الثانية بوجوب قِدم الزمان وجوابه «بأنّ تقدّم البارئ على العالم كتقدّم بعض أجزاء الزمان على البعض الآخر» فقد سبق ما يرد عليه. والحقّ أنّ البارئ تعالى ليس بزماني، والزمان من مبدعاته، والوهم يقيس ما لايكون في الزمان على ما في الزمان، كما مرّ في المكان، والعقل كما يأبى عن إطلاق التقدّم المكانيّ على البارئ كذلك يأبى عن إطلاق(٣) [تر١١٦آ]

---

١) تر : الغير .

٢) تر : لموجودة ولا لمعدومة .

٣) تر : ـ اطلاق .

التقدّم الزماني عليه، بل ينبغي أن يقال : إنّ للبارئ تعالى تقدّماً خارجاً عن القسمين، وإن كان الوَهم عاجزاً[١] عن توهّمه .

(٣٢٣) **قال** :

مسألة: صانع العالم موجود خلافاً للملاحدة

لنا: لو لم يكن موجوداً لكان معدوماً، والمعدوم نفي محض، لاخصوصيّة فيه ولاامتياز، فلايصلح للإلهيّة .

فإن قيل: لانسلّم أنّه لاواسطة[٢] ، وبيانه ما تقدّم في مسألة الحال[٣] .

سلّمنا الملازمة ، لكن لِم قلت: «أنّه لايجوز أن يكون معدوماً». قوله: «لأنّ العدم[٤] لا امتياز فيه» قلنا: لانسلّم، فإنّ عدم السواد عن المحلّ يصحّح حلول البياض فيه ، وعدم الحركة لايصحّح . وكذلك عدم اللازم يقتضي عدم الملزوم، وعدم غيره لايقتضي ذلك . وعدم المعارض معتبرٌ في دلالة المعجزة على الصدق، وسائر العدمات ليس كذلك .

(٣٢٤) سلّمنا ما ذكرتموه[٥] ، لكنّه معارَض بما أنّه لو كان موجوداً لكان مساوياً لغيره في الوجود . فإن لم يخالف غيره في وجه آخر كان مثلاً للممكن مطلقاً، فيكون

---

١) نو : خارجا .

٢) المحصل ن : + بين الوجود والعدم .

٣) راجع الرقم ١١٦ .

٤) المحصل : + نفي محض .

٥) المحصل ن : صحة دليلكم .

ممكناً مطلقاً ، و إن خالفه كانت حقيقته مركّبة[١] ، وكلّ مركّب فهو مفتقر [إلى أجزائه وجزؤه غيره ، فكلّ مركّب فهو مفتقر][٢] إلى غيره وكلّ مفتقر إلى الغير ممكن، فالواجب ممكن . هذا خلف .

الجواب: بيّنّا أنّ نفي الواسطة معلوم بالضرورة والبرهان على ما تقدّم[٣] .

قوله: «المعدومات متميّزة» قلنا: لو كفى ذلك في أن يكون خالقاً فليجوّز أن يكون الإنسان المتحرك معدوماً و إن كانت الصفات القائمة به موجودة ، وذلك عين السفسطة . وأمّا المعارضة فجوابها: [طو١٠٦آ] أنا لانسلّم كون الوجود وصفاً مشتركاً فيه بين الموجودات .

أقول : كلّ ما ذكره في هذه المسألة خبط حمَله على ذلك عدم فهمه لكلام الملاحدة في هذه المسألة، وهو أنّهم قالوا[٤] : مبدء الكلّ تعالى واحد وموجود، لا بمعنى أنّ الوحدة التي تقابل الكثرة لاحقة به، والوجود الذي يقابل العدم يصحّ عليه، فإنّه مبدء لجميع المتقابلات ومُبدع لجميع [تر١١٦ب] ما سواه، فهو واحد وموجود من حيث كونه مبدءً للواحد والكثير ومُبدعاً للوجود والعدم المتصوّر بإزاء الوجود، ولايصحّ الحكم عليه أيضاً

١) قال الكاتبي (المفصل، مخطوط) : «هو ممنوع، وإنما يلزم التركيب لوكان ما به الامتياز أمرا وجوديا، وليس كذلك، بل امتيازه عن سائر الموجودات بقيد عدمي، وهو كونه غير عارض لشيء من الماهيات» .

٢) طو : ساقط .

٣) يشير إلى ما قاله في الرد على القائلين بالحال راجع الرقم ١١٦ .

٤) يظهر أن المراد من الملاحدة هنا ليس الاصطلاح المعروف، أي الذين ينفون وجود الخالق والإله بالمرة .

بالوجوب، فإنّ الوجوب والإمكان والامتناع متقابلة، ولايصل العقل إلى تعقّله، فإنّه مبدء العقل وخالق ما يعقله العقل. فإذن ليس هو بموجود ولامعدوم، ولابواحد ولابكثير، ولابواجب ولابغير واجب، يعنون بذلك المتقابلات . بل هو موجود من حيث هو مبدع الوجود ومقابله . وليس هو بمبدع يقابله ما ليس بمبدع، بل مُبدع أبدع كلَّ مُبدِع ولامبدَع.

وبالغوا في هذا التنزيه وفي التنزيه عن هذا التنزيه.

والحاصل أنّ العقل لايصل إليه .

وهذا وإن كان كلاماً من جنس الطامّات لاطائل تحته،

لكنّه بعيد عمّا ذهب إليه المصنّف

واعترض عليه .

* * *

* *

*

(٣٢٥) **قال :**

القسم الثاني في الصفات

وهى إمّا سلبيّة أو ثبوتيّة

القول في السلوب

مسألة: ماهيَّة الله تعالى مخالفة لسائر الماهيَّات بعينها [١]

خلافاً لأبي هاشم، فإنّه قال: «ذاته تعالى مساوية لسائر الذوات في الذاتيّة، وإنما تخالفها بحالة توجب أحوالاً أربعة: هي الحييّة والعالميّة والقادريّة والموجوديّة» [٢].

وخلافاً لأبي علي بن سينا، فإنّه زعم أنّ ماهيّته نفس الوجود، والوجود مسمّى مشترك فيه بين كلّ الموجودات. وزعم أنّه إنما امتاز عن الممكنات بقيد سلبيّ، وهو أنّ وجوده غير عارض لشيء من الماهيّات، وسائر الوجودات عارضة.

---

١) طو، المحصل : لعينها .

٢) قال القاضي عبد الجبار (شرح الأصول الخمسة : ١٨٢) : «فعند شيخنا أبي علي أنه تعالى يستحق هذه الصفات الأربع ـ التي هي كونه عالما قادرا حيا موجودا ـ لذاته، وعند شيخنا أبي هاشم يستحقها لما هو عليه في ذاته» .

لنا: أنّ مخالفته لغيره لو كانت بصفة لحصلت المساواة في الذات . ولو كان كذلك لكان اختصاص ذاته بما به يخالف غيرها إن لم يكن لأمر كان الجائز غنياً عن السبب - وهو محال - أو لأمر فيلزم التسلسل .

أقول : أكثر المعتزلة ذهبوا إلى أنّ جميع الذوات متساوية في الذاتيّة، لأنّ المفهوم من الذات عندهم هو ما يصحّ أن [طو١٠٦ب] يُعلم ويخبر عنه . والصفة التي تفرّد أبوهاشم بإثباتها لله تعالى [تر١١٧آ] دون غيره، هي صفة الإلهيّة[1] .

وأمّا أبو علي بن سينا قال[2] : ماهيّة الله تعالى نفس الوجود مقيّدة بلاعروضه لماهيّة، وماهيّات الممكنات معروضات للوجود، وهي متخالفة ومخالفة لنفس الوجود ، فإذن لايكون بين ماهيّة الله وسائر الماهيّات مشاركة

١) قال الكاتبي (المفصل) : «ذكر [الفخر الرازي] «أن ماهية الله تعالى مخالفة لماهية مخلوقاته لذاته المخصوصة، لا لصفة زائدة» وهو مذهب نفاة الأحوال وأبي الحسن الأشعري وأبي الحسين البصري، فإنهما زعما أن مخالفة كل موجود لغيره إنما هو لذاته، وليس بين الحقائق اشتراك إلا في الأسامي والأحكام، وذهب قوم إلى أنه تعالى يساوي سائر الذوات في الذاتية، لكنه يخالف غيره بصفة مخصوصة به، وهو مذهب أبي علي وأبي هاشم، ثم إنهم اختلفوا فيما بينهم، فذهب أبوعلي إلى أنه يخالف مخلوقاته بوجوب وجوده وعالميته وقادريته، وذهب أبو هاشم إلى أنه يخالفها بصفة توجب الأحوال الأربعة التي هي الحيية والعالمية والقادرية والموجودية . وزعم الشيخ أبوعلي بن سينا أن ماهية الله تعالى نفس الوجود، والوجود مشترك بين كل الموجودات ويمتاز عنها بقيد عدمي هوأن وجوده غيرعارض لشيء من الماهيات ووجود سائر الماهيات عارض لها».

٢) راجع كلام ابن سينا في الإشارات ثم ردُّ الفخر الرازي عليه في شرحه للإشارات (٢/٣٥٥_٣٦٢) ثم نقض اعتراضاته على الحكماء ونقد كلماته في شرح الخواجة على الإشارات (٣/٣٠_٤٠) وكذلك ما أورده المحاكم بينهما القطب الرازي في ذيل نفس المصدر . وحيث كانت المباحث مفصلة خارجة عن نطاق التعليق على الكتاب أعرضت عن إيرادها هنا واكتفيت بذكر مصادرها ليراجع الطالب إليها إن شاء . ومن الله التوفيق على الوصول إلى الحقائق، رزقنا بمنه وكرمه .

بوجه ألبتّة، إنما تكون المشاركة بين ماهيّة الله تعالى ووجودات الممكنات . لكنّه يقول : الوجود المقول على الله تعالى وعلى سائر الموجودات ليس هو بماهيّة لشيء ـ لا له ولا لغيره ـ بل هو أمر عقليّ محمول على الوجود الخاصّ بالله وعلى سائر الوجودات بالتشكيك، وليس هو بواجب الوجود .

وأمّا إلزام التسلسل في حجّته فيمكن أن يدفع بأن يقال : «الصفات المختلفة تقتضي طريانها على الذوات المتساوية لأنفسها» فإنّه بيّن جواز اشتراك العلل المختلفة في معلولاتها. وأيضاً إذا جاز تعلّق المختار بأحد المتساويين[١] من غير ترجّح فهلا جاز تعلّق الصفة ببعض الذوات المتساوية من غير مرجّح .

(٣٢٦) **قال** :

مسألة: ماهيته تعالى غير مركّبة

لأنّها لو تركّبت لافتقرت إلى كلّ واحد من أجزائها، فكانت الماهيّة ممكنة ، على ما تقدّم.

أقول : الماهيّة المعرّاة عن الوجود والعدم كيف يعقل إمكانها، فإنّ الإمكان نسبة بين الماهيّة والوجود .

وأيضاً الماهيّة الموجودة ملتئمة من الماهيّة والوجود، فهي أولى بالإمكان، لاسيّما الوجود حاصل عنها، فهو ممكن وهو أحد أجزاء المجموع، وهذا يلزمه على مذهبه .

---

١) تر : متساويين .

(٣٢٧) **قال** :

مسألة: إنّه تعالى ليس بمتحيّز، خلافاً للمجسّمة

لنا: لو كان متحيّزاً لكان مِثلاً لسائر الأجسام، فيلزم إمّا حدوثه أو قِدمها.

وهذه الدلالة مبنيّة على تماثل الأجسام. وقد تقدّم القول فيه[1].

وربّما احتجّوا به من وجه آخر، وهو أنّه تعالى لو كان متحيّزاً لكان مساوياً لسائر[2] المتحيّزات في أصل التحيّز، فإن لم يخالفها من وجه آخر لزم التماثل مطلقاً، فيلزم إمّا حدوثه أو قِدمها. و إن خالفها من وجه آخر لزم وقوع التركّب [تر١١٧ب] في ذاته.

ويمكن أن يقال: لِمَ لايجوز أن تكون ماهيّته مخالفة لماهيّة سائر الأجسام، و إن كانت مساوية لها في الحصول في الحيّز، فإنّ الأشياء المختلفة يجوز اشتراكها في لازم واحد. [طو١٠٧آ]

والأولى أن يقال: لو كان متحيّزاً لكان إمّا أن يكون منقسماً أو غير منقسم. والأوّل يقتضي التركيب - وهو محال - والثاني باطل على القول بنفي الجوهر الفرد، وعلى القول بإثباته يلزم أن يكون الله تعالى أصغر الأشياء - تعالى الله عنه علواً كبيراً.

وقد يُستدلّ على نفي الجسميّة خاصّة بأنّ كلّ جسم مركّب ، والعالميّة

١) راجع الرقم ٢٧٧ .

٢) كلمة «لسائر» في تر محيت وكتب مكانها : «ن» .

الحاصلة لأحد الجزأين غير الحاصلة للجزء الآخر، فكلّ واحد من تلك الأجزاء يكون[١] عالماً قادراً على الاستقلال، فيفضي إلى تكثُّر الآلهة - وهو محال.

وهذا المستدلّ يلزمه أنّ الإنسان الواحد ليس حيّاً عالماً قادراً واحداً، بل أحياء علماء قادرين.

أقول: لو كان متحيّزاً لم يكن منفكّاً عن الأكوان ضرورة، فيلزم حدوثه لما مرّ، سواء كان مماثلاً لغيره من الأجسام أو مخالفاً.

وقوله على تقدير التماثل: «إن خالفها بوجه لزم وقوع التركيب[٢]» ليس بصحيح مطلقاً.

بل الصحيح أنّه إن خالفها بوجهٍ داخلٍ في ماهيّته وحينئذ لايكون التماثل مطلقاً. إنّما[٣] التماثل المطلق يقتضي أن تكون المخالفة بعارض، وحينئذ لايلزم التركيب.

وأمّا قوله: «لو كان منقسماً لكان مركّباً» ليس بصحيح، لأنّ المنقسم بالفعل يكون مركباً، أمّا القابل للانقسام فلايلزم تركّبه إلا إذا صحّ الاستدلال بالانقسام على إثبات الهيولى والصورة. وهو لايقول بذلك. والاستدلال الأخير مبنيّ على أنّ الجزء يجب أن يوصف بما يوصف به الكلّ. وذلك ممّا لم يذهب[٤] إليه أحد بخلاف عكسه.

---

١) المحصل: + حيا.

٢) تر: التركب.

٣) طو. تر: اما.

٤) تر: ـ لم يذهب.

(٣٢٨) **قال**:

مسألة: أنّه تعالى لايتّحد بغيره

لأنّه تعالى حال الاتحاد إن بقيا موجودين فهما اثنان لاواحد، وإن صارا معدومين فلم يتّحدا بل حدث ثالث، وإن عدم أحدهما وبقي الآخر فلم يتّحدا؛ لأنّ المعدوم لايتّحد بالموجود[1].

أقول: قال بالاتّحاد من القدماء فرفوريوس[2]، وهو قال: «إذا عقل العاقلُ شيئاً اتّحد بذلك المعقول، وإذا عقل الأشياء [تر١١٨آ] اتّحد بالعقل الفعّال، فصار هو مع العقل الفعّال واحداً»[3]. [طو١٠٧ب]

---

١) قال في المطالب العالية (١٠٤/٢): «ولقائل أن يقول: القول بالاتحاد له تفسير معقول صحيح، وذلك أنه ثبت أن الوجود زائد على الماهية، فإذا كان لكل واحدة من هاتين الماهيتين وجود على حدة، كان ذلك مبطلا للاتحاد، وأما إذا حصل لهما معا وجود واحد فهذا هو الاتحاد، وذلك لأنه لما كان لكل واحد منهما وجود عل حدة ثم إنه زال عن كل واحد منهما ما قام به من الوجود وحصل لمجموعهما وجود واحد فهذا هو الاتحاد، وإذا كان هذا قسما من الأقسام المعلومة فما لم يقيموا الدليل على فساده لم يكن القول بالاتحاد باطلا. إذا عرفت هذا فنقول: القول بالاتحاد في حق الله تعالى محال، لأن ذلك إنما يعقل إذا زال عنه الوجود القائم به وحصل لمجموع حقيقته مع حقيقة أُخرى صفة الوجود، إلا أن ذلك محال، لأنه لما كان واجب الوجود لذاته كان زوال ذلك الوجود عنه محالا، فكان اتصافه بذلك الوجود الذي هو منفرد به واجبا لذاته، ومتى كان الأمر كذلك كان الاتحاد في حقه محالا».

٢) فرفوريوس (٢٣٣ـ٣٠٤ م) ولد في فلسطين وانتقل إلى روم، وهو من تلامذة أفلوطين ومؤلف كتاب إيساغوجي في المنطق. راجع مقدمه بر تاريخ علم: ٣٢٤/١. تاريخ فلسفه لكابلستون: ٥٤٤/١. الملل والنحل: ١٦٤/٢.

٣) القول باتّحاد العاقل بالمعقول كان معروفا من بعض الأقدمين والعرفاء الكاملين إلا أن تنقيح ذلك وتبيينه بطريق برهاني خاصّ بصدر المتألهين: قال (الأسفار الأربعة: ٣١٢/٣): «إن مسألة كون النفس عاقلة لصور الأشياء المعقولة من أغمض المسائل الحكميّة التي لم ينقّح لأحد من علماء ☚

وأيضاً[1] قالت النّصارى به حين قالوا: «اتّحدت الأقانيم الثّلاثة ـ الأب والابن وروح القدس ـ واتّحد ناسوت المسيح باللاهوت».

وأيضاً قال بعض المتصوِّفة من المسلمين به، حين قالوا: «إذا وصل العارف نهاية مراتبه انتفى تعيّنه وصار الموجود هو الله وحده» ويقولون لتلك المرتبة: «الفناء في التوحيد»[2].

الإسلام إلى يومنا هذا. ونحن لما رأينا صعوبة هذه المسالة وتأمّلنا في اشكال كون العلم بالجوهر جوهرا وعرضا ولم نر في كتب القوم ـ سيّما كتب رئيسهم أبي علي كالشفاء والنجاة والإشارات وعيون الحكمة وغيرها ـ ما يشفي العليل ويروي الغليل. بل وجدناه وكلّ من في طبقته وأشباهه وأتباعه ـ كتلميذه بهمنيار وشيخ أتباع الرواقيين والمحقق الطوسي نصير الدين وغيرهم من المتأخّرين ـ لم يأتوا بشيء يمكن التعويل عليه ... فتوجّهنا توجّها جبليّا الى مسبّب الأسباب وتضرّعنا تضرّعا غريزيّا إلى مسهّل الأمور الصعاب في فتح هذا الباب ... فأفاض علينا في ساعة تسويدي هذا الفصل من خزائن علمه علما جديدا ...».

والمعروف أن الشيخ الرئيس أنكر هذا القول وأورد عليه إشكالات عدّة وقال في النمط السابع من الإشارات بعد ذكر الردود عليه متحكّما: «وكان لهم رجل يعرف بفرفوريوس، عمل في العقل والمعقولات كتابا يثني عليه المشّاؤون، وهو حشف كله! وهم يعلمون من أنفسهم أنهم لايفهمونه ولا فرفوريوس نفسه ...».

فأجاب صدر المتألهين عن ردود الشيخ وإشكالاته وبيّن مواضع الخلل في كلامه واستفاد من هذا الأصل في بيان مسائل كثيرة وقال: (المبدء والمعاد: ٩٣): «وقد تفرّدت باستنباطه بناء على أصول مقرّرة عندي. فهو نمط آخر من الكلام لايصل إليه أفهام جماهير الأنام، لأنه مرتقى عال ومقصد شريف غال، ويحتاج دركه إلى فطرة ثانية، بل ثالثة».

١) تر: ـ أيضا.

٢) قال شارح منازل السائرين (شرح عبدالرزاق الكاشاني: ١٨٦، باب التفكر): «إنَّما كانت الفكرةُ في عين التوحيد اقتحامَ بحرالجحود لأنَّ الفكر هوالاستدلال بشيء على غيره، وقيل: «هو ترتيب أُمور معلومة للتأدّي إلى مجهول» والمجهولُ غيرالمعلوم، فالفكرُ يقتضي أنَّ المتفكِّرَ والفكرَ والدليلَ غيرُ المطلوب. فإذن الفكرُ يُثبت وجودات كلُّها حُجبٌ تحجب الطالبَ عن المطلوبِ، فهو عين التورُّطِ في ورطة الجحود والاقتحام في بحره. لأنَّ التوحيد الصحيح إنَّما يكون بفناء الكلِّ في الحقِّ واضمحلال عين المتفكِّر ورسم الفكر والدليل في عين الأحديَّة ... والفكرُ إنَّما يكون

وهذه الأقوال إن كانت عبارات عن غير المفهوم من الاتّحاد فلاينبغى أن يقال عليها إلا بعد تحقُّق معانيها، وإن كان المراد منها ما يفهم من لفظ الاتّحاد فالكلام عليه ما قاله المصنّف .

(٣٢٩) **قال** :

مسألة: إنّه تعالى لايحلُّ في شيء [١]

واحتجّ أصحابنا بأنّه تعالى لو حلّ في شيء لحلّ إمّا مع وجوب أن يحلّ أو مع جواز أن يحلّ:

والأوّل باطل لوجهين: الأوّل أنّه يلزم احتياجه إلى ذلك الغير، وكلّ محتاج ممكن ، فيكون الواجب لذاته ممكناً لذاته - هذا خلف - الثاني أنّ غير الله تعالى إمّا الجسم أو العرَض ، فيلزم من وجوب حلوله في الغير إمّا حدوثه أو قِدم الجسم والعرض - وهما محالان .

والثاني أيضاً باطلٌ ، لأنّه إذا لم يجب حلوله في المحلّ كان غنيّاً عن المحلّ ، والغنيّ عن المحلّ يستحيل أن يحلّ في المحلّ .

(٣٣٠) وهذا الدّليل ضعيفٌ ، لأنّه يقال: لِم لايجوز أن يجب حلوله في المحلّ ؟

← بالعقل، والعقلُ لا يُدرك إلاّ متعيَّنا مثله، فلايهتدي إلى التوحيد، لإثباته الرسوم، والتوحيد لايكون إلاّ بفنائها واستهلاك الكلّ في عين الأحديَّة، وانتفاء الحدوث في القِدم، كما قال تعالى : ﴿كلُّ شَيءٍ هَالِكٌ إلاّ وَجْهَهُ﴾ [٢٨/٨٨] وهو أمرٌ يعجز عنه العقلُ» .

وجاء في طبقات الصوفية للخواجة عبد الله الأنصاري (٢١٤) : «مراتب التوحيد خمس : علم التوحيد وعين التوحيد ووجود التوحيد والفناء في التوحيد واندراج التوحيد في التوحيد... وأما الفناء في التوحيد فالصعود عن لسان الإشارة والتحقيق بحقيقة الحق» .

١) راجع المطالب العالية : ٢/١٠١_١٠٣.

قوله: «لو وجب ذلك لكان مفتقراً إلى ذلك المحلّ» قلنا: لانسلّم، ولِمَ لايجوز أن يقال: أنّه لذاته يوجب لنفسه صفة وهي الحالّيّة في ذلك المحلّ، ولايلزم من كونه موجِباً لتلك الصفة احتياجه إليها. ألاترى أنّه يجب أتّصافه بكونه تعالى عالماً قادراً، وإن لم يلزم احتياجه إلى شيء منها؟ فكذا هاهنا.

قوله ثانيا: «غيره إمّا الجسم أو العرض» قلنا: لانسلّم، فإنّكم ما أقمتم دليلاً قاطعاً على ذلك، فلِمَ لايجوز أن يقال: أنّه تعالى يوجب لذاته عقلاً أو نفساً، ثمّ إنّه لذاته اقتضى صيرورة ذاته حالّة في ذلك المحلّ. سلّمنا الحصر، لكنّ لِمَ لايجوز أن يقال: إنّه لايجب حلوله في المحلّ مطلقاً، لكن ذاته يقتضي الحلول في المحلّ عند حدوث المحلّ؟ [وعلى هذا التقدير لايلزم حدوث ذاته ولاقدم المحلّ][1] وهذا [تر١١٨ب] كما نقول: إنّ كونه تعالى عالماً بوجود [طو١٠٨آ] العالَم واجب، لكن بشرط وجود العالم، فلاجرم لم يحصل هذا العلم قبل وجود العالم.

سلّمنا ذلك، فلِمَ لايجوز أن يحصل في المحلّ مع جواز أن لايحصل؟

قوله: «الغنيّ عن المحلّ لايحلّ[2]» قلنا: هذا مجرّد الدّعوى، فاين الدليل؟

والمعتمد في إبطال الحلول أنّ المعقول من الحلول هو حصول العرَض في الحيّز، تبعاً لحصول محلّه فيه. وهذا إنّما يعقل في حقّ من يصح عليه الحصول في الحيّز، ولمّا كان ذلك في حقّ الله تعالى محالاً كان الحلول عليه محالاً.

أقول: ذهب بعض النصارى إلى حلول الله تعالى في المسيح، وبعض

---

١) إضافة من المحصل وساقط من النسخ.

٢) المحصل: + في المحل.

المتصوّفة إلى حلوله في العارفين الواصلين[١] . والمعقول من الحلول عند الجمهور قيام موجود بموجود على سبيل التّبعيّة بشرط امتناع قيامه بذاته. والحلول بهذا المعنى محال على واجب الوجود بذاته . فإن عُني به غير ذلك فلاكلام فيه إلا بعد تصوّر معناه .

وقولهم «غير الله إمّا الجسم أو العرض» فممنوع كما ذكر.

أمّا قولهم : «الغنيّ عن المحلّ يستحيل أن يحلّ في المحلّ» فصحيح على مافسّرنا الحلول به . أمّا على معنى غير ذلك فغير معلوم .

وقوله : «المعقول من الحلول هو حصول العرض في الحيّز تبعاً لحصول محلّه[٢] فيه» يقتضي أن يكون[٣] حلول الصورة في المادّة غير معقول وحلول الأعراض النفسانيّة في النفوس غير معقول، ولو كان الأمر كذلك لكفى ذلك في نفي جميعها ولما اشتغل المتكلّمون بغير ذلك في إقامة الأدلّة على نفيها، بل اقتصروا على القول بأنّ ذلك غير معقول .

والحقّ أنّ حلول الشيء لايتصوّر إلا إذا كان الحالّ بحيث لايتعيّن إلا بتوسّط المحلّ، ولايمكن أن يتعيّن واجب الوجود بغيره، فإذن حلوله في غيره بهذا الوجه محال[٤] .

---

١) لم أجد من يعتقد بهذا الحلول فيمن يعتنى به من المتصوفة إلا أن يراد بهذا الكلام بعض الجهلاء، وقد قال العارف المعروف الشبستري في منظومته الفارسية المعروفة بگلشن راز :

حلول و اتحاد اين جا محال است * كه در وحدت دوئى عين ضلال است

(الحلول و الاتحاد هنا محال * فإن الاثنينية في الوحدة عين الضلال)

٢) تر : ـ محله .

٣) تر : ـ يكون .

٤) يمكن أن يقال في إبطال كونه تعالى حالّا في محل أن المحل محيط بطبيعته على الحالّ فيه ومن الواضح أن غيره تعالى مخلوق ولايمكن إحاطة مخلوق به تعالى .

(٣٣١) **قال**:

مسألة: إنه تعالى ليس في شيء من الجهات، خلافاً للكرامية[١].

لنا: أنه ليس بمتحيّز ولاحالّ في المتحيّز، وما كان كذلك لم يكن في جهة أصلاً، وذلك معلوم بالضرورة. ولأنّ مكانه تعالى إن ساوى سائر الأمكنة كان اختصاصه به دون سائر الأمكنة يستدعي مخصّصاً، [و ذلك المخصّص لابدّ أن يكون مختاراً[٢]] وكلّ ما كان فعلاً لفاعل مختار فهو محدَث، فكونه [طو١٠٨ب] في المكان محدَث، هذا [تر١١٩آ] خلف.

و إن خالف سائر الأمكنة كان ذلك المكان موجوداً - لأنّ الاختلاف في النفي المحض محال - وذلك الموجود إن لم يكن مشاراً إليه لم يكن الموجود فيه مشاراً إليه، فلم يكن الله تعالى في المكان. و إن كان مشاراً إليه فإن كان كونه كذلك بالذات كان جسماً، فإذا فرضنا الله تعالى موجوداً فيه كان الباريُ تعالى حالّاً في الجسم، وهو محال. و إن كان بالعرَض كان ذلك عرضاً حالّاً في الجسم، فالباري تعالى لما كان حالّاً فيه كان حالّاً في الحالّ في الجسم، فكان حالّاً في الجسم، هذا خلف.

أقول: جميع المجسّمة اتّفقوا على أنّه تعالى في جهة. وأصحاب أبي‌عبدالله بن الكرّام اختلفوا، فقال محمّد بن الهيصم[٣]: «إنّه تعالى في جهة

---

١) راجع المطالب العالية: ٩/٢.

٢) إضافة من المحصل ن.

٣) قال الذهبي (تاريخ الإسلام: ج٢٨، برنامج مكتبة أهل البيت): «محمد بن الهيصم أبوعبد الله

فوق العرش، لانهاية لها، والبُعد بينه وبين العرش أيضاً غير متناه»[١] . وقال بعض أصحابه : «البُعد متناه» . وكلّهم نفوا عنه خمساً من الجهات وأثبتوا له التحت الذي هو مكان غيره .

وباقي أصحاب محمّد بن الهيصم قالوا بكونه على العرش، كما قال سائر المجسِّمة .

وبعضهم قالوا بكونه على صورة، وقالوا بمجيئه وذهابه .

واستدلّ المصنّف بنفي التحيّز على نفي الجهة إعادة للدّعوى .

والاختصاص بمكان هو فيه إن كان باختياره لايقتضي أمراً زائداً يخصّصه به، كما قالوا في اختياره أحد المتساويين من غير ترجّح .

والمكان إن لم يكن وجوديّاً كان كونه في المكان أزلاً غير منكَر على تقدير إمكان تحيّزه .

ومخالفة مكانه لسائر الأمكنة لاتقتضي كون مكانه موجوداً، فإنّ العدميّات تتخالف بحسب تخالف ما ينسب إليه .

وإن كان المكان غير مشار إليه لم يجب من ذلك كون المتمكّن غير مشار إليه، فإنّه من الجائز أن يصيرا عند التمكّن مشاراً إليهما، كما يقال في الصّورة والهيولى .

والإشكال الذي أورد على المكان على تقدير كونه مشاراً إليه «بأنّه إمّا

☚ شيخ الكرامية وعالمهم في وقته بخراسان . وهو الذي ناظر الإمام أبا بكر بن فُورك بحضرة السلطان محمود بن سُبُكتكين . وليس للكرامية مثله في معرفة الكلام والنظر ، فهو في زمانه رأس طائفته» .

١) الملل والنحل (١/١٠٠، الكرامية) : «قال محمد بن الهيصم : إن بينه وبين العرش بُعدا لايتناهى، وإنه مباين للعالم بينونة أزلية، ونفى التحيّزَ والمحاذاة، وأثبت الفوقيّة والمباينة» .

أن يكون جسماً أو عرَضاً» ليس بمختصّ بهذا الموضع، بل هو وارد على أمكنة جميع الأجسام . [تر١١٩ب]

وهاهنا قسم آخر، وهو أن يكون خلاء لولا الجسم، وقد مرّ فيه ما كان ينبغي أن يقال فيه[1] .

والمعتمَد هاهنا أنّ الكائن في الجهة قابل [طو١٠٩آ] للقسمة والأشكال وغير منفكّ من الأكوان . وكلّ ذلك محال في حقّ واجب الوجود تعالى .

(٣٣٢) **قال** :

تنبيه [حكم الظواهر من القرآن والسنّة المقتضية لجسميته تعالى]

الظواهر المقتضية للجسميّة والجهة لاتكون معارضة للأدلة العقليّة القطعيّة التى لاتقبل التأويل. وحينئذ إمّا أن يفوّض علمها إلى الله تعالى على ما هو مذهب السلف وقول من أوجب الوقف على قوله: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [آل عمران/٧] وإمّا أن يُشتغل بتأويلها على التفصيل على ما هو عليه أكثر المتكلّمين، وتلك التأويلات مستقصاة في المطوّلات .

أقول : الذي ذكره عامّ في المواضع المتعارضة عقلاً ونقلاً، وذلك كما ذكره .

---

١) راجع الرقم ٢٨٢ .

(٣٣٣) **قال** :

مسألة: لايجوز قيام الحوادث بذات الله تعالى خلافاً للكرّاميّة [١]

---

١) قال الكاتبي (المفصل، مخطوط، ورقة ١٥٢) : «يمتنع أن يكون ذات الله تعالى محلا للحوادث ... من الصفات السلبية، والمشهور أن الكرامية يجوزون ذلك وساير الطوايف ينكرونه، ومنهم من قال أن أكثر الطوائف يقولون به في المعنى وإن كانوا ينكرونه باللسان :

أما المعتزلة فلأن أباعلي وأباهاشم وأتباعهما زعموا أنه تعالى مريد وكاره بإرادة وكراهة محدثة لا في محل، فهاتان وإن كانتا لا في محل، لكن صفة المريدية والكارهية محدثة في ذات الله تعالى، وأيضا عند حضور المرئي والمسموع يحدث في ذات الله تعالى صفة السميعية والبصيرية، إلا أن المعتزلة لايطلقون لفظة «الحدوث» بل لفظة «التجدد» وهو نزاع في العبارة . وأما أبو الحسين البصري فإنه يثبت علوما متجددة في ذات الله تعالى بحسب تجدد المعلومات وهو نزاع في العبارة .

وأما الأشعرية فإنهم يثبتون النسخ ... الحكم الثابت أو انتهائه، وهو اعتراف بوقوع التغير في صفات الله تعالى، وأيضا يقولون أنه عالم بعلم واحد وقبل وقوع المعلول (ظ : المعلوم) يكون متعلقا بأنه سيقع، وبعده يزول ذلك التعلق ويصير متعلقا بأنه وقع، ويقولون أيضا بأن قدرة الله تعالى كانت متعلقة بإيجاد الموجود المعين في الأزل، فإذا أوجد ذلك الشيء انقطع ذلك التعلق، لأن الموجود يستحيل إيجاده، وكذا الإرادة الأزلية كانت متعلقة بترجيح وجود الشيء على عدمه في الوقت المعين، وإذا ترجح ذلك الشيء امتنع من التعلق، لاستحالة ترجيح المرجح، لأنا توافقنا على أن المعدوم ليس بمرئي ولا مسموع، فالعالم قبل وجوده ما كان مرئيا والأصوات مسموعة، وعند خلقها صارت مرئية ومسموعة، وكل ذلك اعتراف بحدوث هذه التعلقات في ذات الله تعالى .

وأما الفلاسفة فلأن من مذهبهم أن الإضافات موجودة في الأعيان، فعلى هذا كل حادث يحدث فإن الله تعالى يكون موجودا معه، وكونه تعالى موجودا مع ذلك الحادث وصف إضافي حدث في ذاته .

وأما أبو البركات فإنه صرح في المعتبر بإثبات إرادة حادثة ... محدثة في ذات الله تعالى، وزعم أنه لايتصور الاعتراف بكونه إلها لهذا العالم إلا مع القول بذلك، ثم قال الإجلال من هذا الإجلال واجب والتنزيه من هذا التنزيه لازم .

فعند ذلك ظهر أن هذا المذهب قال به أكثر العقلاء في الحقيقة، وإن كانوا لايقولون به في اللسان .

لنا: لو صحّ اتّصافه بها لكانت تلك الصّحة من لوازم ماهيّته، فيلزم حصول تلك الصّحة أزلاً، لكن ذلك محال؛ لأنّ صحّة اتّصافه بها أزلاً يتوقّف على صحّة وجودها أزلاً، وذلك محال؛ لأنّ الأزل عبارة عن نفي الأوّليّة، والحدوث عبارة عن ثبوتها، والجمع بينهما محال.

فإن قيل: هذا يشكل بما أنّ العالَم جائز الوجود لذاته، ولم يلزم جواز وجوده أزلاً، فكذا هاهنا، ثمّ نقول: صحّة اتّصاف الذات بالصفة غير صحّة وجود الصفة في نفسها، ولا يلزم من ثبوت إحداهما ثبوت الأُخرى، فإنّا نقول: يصحّ اتّصاف الذات أزلاً بهذه الصّفة على معنى أنّ هذه الصفة لو كانت في نفسها ممكنة لكانت الذات قابلة لها. وهذا لا يستدعي كون الصفة في نفسها صحيحة[1].

(٣٣٤) ثمّ نقول: ما ذكرته إن دلّ على قولك فمعَنا ما يدلّ على قولنا من وجوه:

الأوّل: وهو أنّ العالم محدَث، فالله تعالى لم يكن فاعلاً للعالم [أزلاً[2]]- لأنّ

☚ إذا عرفت هذا فاعلم أن الصفات إما حقيقية عارية عن الإضافات كالسواد والبياض، وإما حقيقية يلزمها الإضافة كالعلم والقدرة، فإنهما صفتان حقيقيتان إلا أن العلم يلزمه إضافة مخصوصة إلى المعلوم والقدرة يلزمها تعلق بالمقدور، وإما إضافات محضة مثل كون الشيء قبل غيره وبعده ومعه، وكونه يمينا لغيره ويسارا له، فإنك إذا جلست على يمين إنسان ثم قام ذلك الإنسان وجلس في الجانب الآخر منك صرت يسارا له بعد أن كنت يمينا له، فهاهنا التغيير إنما وقع في الإضافة المحضة، لا في الذات والصفة الحقيقية، وعند ذلك نقول: أما وقوع التغيير في الإضافات المحضة فلا خلاص عنه، وأما في الصفات الحقيقة فالكرامية يقولون به وساير العقلاء ينكرونه، وحينئذ ظهر الفراق بين مذهب الكرامية وبين مذهب غيرهم من العقلاء». (إنما نقلت هذا الكلام بطوله لكونه مشتملا على حكاية المذاهب المختلفة).

١) المحصل: في نفسها ممكنة.

٢) إضافة من المحصل.

الفاعل ولافعل محال - ثمّ صار فاعلاً له ، والفاعليّة صفةٌ ثبوتيّة . فهذا يقتضي حدوث هذه الصفة في ذات اللّٰه تعالى .

الثاني: وهو أنّ اللّٰه تعالى لم يكن عالِما في الأزل بأنّ العالَم موجود - فإنّ ذلك جهل ، وهو على اللّٰه تعالى محال - ثمّ صار عند [تر١٢٠آ] وجود العالَم عالِماً بوجوده .

الثالث: وهو أنّه تعالى في الأزل لم يكن رائيا لوجود العالم ولا سامعاً لوجود الأصوات - لأنّ رؤيته موجوداً [طو١٠٩ب] مع أنّه ليس بموجود خطأ، فهو على اللّٰه تعالى محال - ثمّ عند وجود العالم والأصوات صار رائياً وسامعاً .

الرابع: وهو أنّه تعالى لا يجوز أن يخبر في الأزل بقوله: ﴿إِنَّآ أَرۡسَلۡنَا [1]﴾ [نوح/١] _ لأنّ ذلك إخبار عن أمر مضى ، وذلك في الأزل كذب ، وهو على اللّٰه تعالى محال - ثمّ صار بعد إرسال نوح عليه السلام مخبراً عن ذلك .

الخامس: وهو أنّ اللّٰه تعالى لم يكن ملزماً في الأزل زيداً وعمراً بقوله: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [البقرة/٤٣]_ لأنّ خطاب المعدوم على سبيل الإلزام سفهٌ ، وهو على الحكيم غير جائز - ثمّ صار ملزماً للمكلّفين عند حدوثهم وحدوث الشرائط .

(٣٣٥) الجواب: أمّا صحّة العالم فغير واردة ، لأنّ العالم قبل حدوثه كان نفياً محضاً، فلايمكن الحكم عليه لابالصّحة ولابالامتناع .

---

١) المحصل : + نوحا الى قومه .

قوله: «صحّة الاتّصاف بالصفة غير صحّة وجود الصفة» قلنا: لانزاع فيه . لكن الصّحة الأولى متوقّفة على الثانية ، لأنّ صحّة الاتّصاف به متوقّفة على تحقّقه ، وتحقّقه متوقّف على صحة وجوده .

أمّا المعارضات: فالضابط فيها شيء واحد ، وهو أنّ المتغيّر إضافة الصفات إلى الأشياء لانفس الصفات . وقد دللنا فيما تقدّم على أنّ الإضافة لاوجود لها في الخارج[1] .

أقول : صحّة الاتّصاف إضافة، والإضافات عنده غير موجودة، وغير الموجود لايمكن حصوله في الأزل . فلايلزم من صحّة اتّصافه بها حصولها لا في الأزل ولافي غير الأزل بزعمه .

وأيضاً لو كانت صفة الاتّصاف موجودة لأمكن كونها حادثة، فإنّ الإضافيّات يجوز حدوثها ولم يقم حجّة على وجوب كونها أزليّة .

وقوله في الاعتراض «صحّة الاتّصاف غير صحّة وجود الصفة ولايلزم من ثبوت إحداهما أزلاً ثبوت الأُخرى» صحيح، وجوابه «بأنّ صحّة الاتّصاف متوقّف[2] على صحّة وجوده» ليس بشيء، لأنّ صحّة صدور المقدور من القادر لايتوقّف على وجود المقدور، ولا على صحّة وجوده [تر١٢٠ب] مطلقاً، بلى يتوقّف على صحّة وجود مقدوره لذاته . فإن امتنع وجود مقدوره لعائق أو فوات شرط لم يضرّ ذلك في صحّة الصدور منه .

وقوله : «صحّة العالم غير واردة، لأنّ العالم قبل حدوثه كان نفياً محضاً

---

١) المحصل : في الأعيان .

٢) تر : يتوقف .

فلايمكن الحكم عليه بالصّحة» غير صحيح؛ لأنّ الخالق كان في الأزل [طو١١٠آ] بحيث يصحّ صدور أثر منه فيما لايزال، وليس المراد بصحّة العالم في الأزل إلا صحّة صدور ذلك الأثر فيما لايزال .

وأمّا المعارضات فجوابها ما ذكره . والإضافات يمكن أن تتغير وتتكثّر بسبب تغيّر ما إليه الإضافة وتكثّره .

واعلم أنّ المعتمَد في هذا المقام الاستدلال بامتناع التغيّر عليه تعالى معه لامتناع انفعاله في ذاته .

(٣٣٦) **قال :**

مسألة: [هل يجوز الألم واللذة على الله تعالى] [1]

اتّفق الكلّ على استحالة الألم على الله تعالى [2] . أمّا اللذّات العقليّة فقدأثبتها الفلاسفة ، والباقون ينكرونها .

لنا: أنّ اللذّة والألم من توابع اعتدال المزاج وتنافره ، وذلك لايعقل إلا في الجسم .

وهو ضعيف ؛ لأنّه يقال: هب أنّ اعتدال المزاج يوجب اللذّة ، لكن لايلزم من انتفاء السبب الواحد انتفاء المسبّب .

والمعتمَد أنّ تلك اللذّة إن كانت قديمة وهي داعية إلى الفعل الملتذّ به وجب أن يكون موجداً للملتذّ به قبل أن أوجده - لأنّ الداعي إلى إيجاده قبل ذلك

---

١) راجع المطالب العالية : ١٨٣/٣. كشف المراد : ٢٩٥.

٢) طو، تر : ـ على الله تعالى .

موجود ولامانع - لكنّ إيجاد الشيء قبل إيجاده محال ، و إن كانت حادثة كان محلّ الحوادث .

(٣٣٧) قالت الفلاسفة: هذه الدّلالة لاتبطل الألم. وأمّا اللّذة فنحن لانقول أنّه يلتذّ بخلق شيء آخر، لكنّا ندّعي أنّ علمه بكماله المطلق يوجب اللّذّة . و الدلالة التى ذكرتموها لاتدفع ما ذكرناه ، وتقريره أنّ كلّ من تصوّر في نفسه كمالاً فرح ومن تصوّر في نفسه نقصاناً تألّم قلبُه . فإذا كان كماله تعالى أعظم الكمالات وعلمه بكماله أجلّ العلوم، فلِم لايجوز أن يستلزم ذلك أعظم اللّذات ؟

والجواب أنّه باطل بإجماع الأمّة . وكذلك الألم.

أقول : اللذّة والألم اللذان من توابع المزاج فلاشكّ في استحالتهما عليه تعالى. وقوله : «إن كانت اللّذّة قديمة وجب أن يوجد [تر١٢١آ] الملتذّ به قبل أن أوجده، لتقدّم داعي اللّذّة الأزليّة على داعي الإيجاد» إنّما يصحّ إذا كان الملتذّ به من فعله، وعلى تقديره يصحّ لو كان داعي الإيجاد متجدّداً مغايراً لداعي اللذّة، أو كان داعي الإيجاد أيضاً قديماً، لكنّه غير كاف في الإيجاد إلا بعد وجود الملتذّ به، أمّا إذا كان داعي اللّذّة داعي الإيجاد بعينه لم يلزم الخلف المذكور. وقوله : «هذه الدلالة [طو١١٠ب] لاتبطل الألم» يعني إذ ليس إليه داع، فلايلزم هذا الخلف .

وقوله : «الفلاسفة يقولون علمه بكماله يوجب اللذة» ليس بصحيح، لأنّ ذلك يقتضي أن يكون علمُه فاعل اللذة وذاته قابلها وهم لايقولون بذلك، بل يقولون : «إنّ[١] اللذة في حقّه تعالى هو عين علمه بكماله» .

---

١) تر، مج٤ : ـ إن .

وتقرير الفرح والألم «اللذين يوجبهما العلم بالكمال والنقصان في حقّه تعالى» ليس بمفيد؛ لأنّه منزّه عن الانفعال .

والتمسّك بإجماع الأمّة يفيد في عدم إطلاق لفظي اللّذّة والألم عليه تعالى؛ لأنّ كلّ صفة لايقارنها الإذن الشرعيّ لايوصف تعالى بها، أمّا في المعنى الذي ادّعاه الفلاسفة فالإجماع حاصل . ونفي الألم عنه تعالى لايحتاج إلى بيان؛ لأنّ الالم إدراك منافٍ، ولامنافي له تعالى .

(٣٣٨) **قال** :

مسألة: اتّفق الكلّ على أنّه تعالى غير موصوف بالألوان والطعوم والروائح

والمعتمد الإجماع. والأصحاب قالوا: اللون جنس تحته أنواع، وليس بعضها بالنسبة إلى بعض صفة كمال وبالنسبة إلى بعض صفة نقصان .

وأيضا الفاعليّة لاتتوقّف على تحقّق شيء منها، وإذا كان كذلك لم يكن الحكم بثبوت البعض أولى من الباقي [١]، فوجب أن لايثبت شيء منها.

ولقائل أن يقول: ندّعي أنّه ليس البعض أولى من البعض في نفس الأمر أو في عقلك وذهنك . والأوّل لابدّ فيه من الدّلالة ، فلِم لايجوز أن يكون ماهيّة ذاته تستلزم لوناً معيّناً من غير أن يُعرف لميّة ذلك الاستلزام. والثاني مسلّم، لكن لايلزم [تر١٢١ب] إلا عدم علمنا بذلك المعيّن . فأمّا عدمه في نفسه ، فلا.

أقول : التمسّك بالإجماع في العقليّات يكون عند الضرورة. والمعتمد في هذا الموضع أنّه تعالى لايجوز أن يكون محلاً للأعراض لامتناع انفعال ذاته .

١) نو : الثاني .

(٣٣٩) **قال** :

القول في الصفات الثبوتية

مسألة: إنّه تعالى قادر خلافاً للفلاسفة[١]

لنا: إنّه ثبت افتقار العالم إلى مؤثّر، فذلك المؤثّر إمّا أن يقال: «صدَر الأثر عنه مع امتناع أن لا يصدر» أو «صدر مع جواز أن لا يصدر» .

والأوّل باطل؛ لأنّ تأثيره في وجود العالم إن لم يتوقّف على شرط لزم من قِدمه قِدم العالم، وقد أبطلناه . [طو١١١آ] و إن توقّف على شرط فذلك الشرط إن كان قديماً عاد الإلزام. و إن كان محدَثا كان الكلام في حدوثه كالكلام في الأوّل ، ولزم التسلسل: إمّا معاً - وهو محال - أو لا إلى أوّل ، فيلزم منه حوادث لاأوّل لها، وهو محال . ولمّا بطل هذا القسم ثبت الثاني ، ولامعنى للقادر إلا ذلك .

أقول : قد بيّنّا من قبل أنّ إثبات القادريّة مبنيّ على حدوث العالم وإبطال حوادث لاأوّل لها، ولهذا بناه عليهما هاهنا .

---

١) بعض نسخ المحصل : اتفق الكل على أنه تعالى قادر خلافا لجمهور الفلاسفة .

راجع المطالب العالية : ٣/٩ـ١٠٠. شرح التجريد : ٢٨١ـ٢٨٤. شرح الأصول الخمسة : ١٥١. الفائق : ٨٣ـ٨٥ .

واعلم أنّ القادر هو الذي يصحّ أن يصدر عنه الفعل وأن لايصدر، وهذه الصّحّة هي القدرة . و[١] إنّما يترجّح أحد الطرفين على الآخر بانضياف وجود الإرادة أو عدمها إلى القدرة .

والفلاسفة لايُنكرون ذلك، إنما الخلاف في أنّ الفعل مع اجتماع القدرة والإرادة هل يمكن مقارنة حصوله معهما أو لايمكن، بل إنما يحصل بعد ذلك ؟ والفلاسفة ذهبوا إلى أنّه يمكن، بل يجب حصوله مع اجتماعهما[٢] .

١) طو : ـ و .

٢) قال ابن سينا (التعليقات : ٥٥) : «فإذا قلنا : «إنه [تعالى] مختار وإنه قادر» فإنه نعني به أنه بالفعل كذلك لم‌يزل ولايزال، ولانعني به مايتعارفه الناس منهما، فإن المختار فى العرف هو مايكون بالقوة ويحتاج إلى مرجّح يخرج اختياره إلى الفعل، إما داع يدعوه إلى ذلك من ذاته أو من خارج، فيكون المختار منا مختارا فى حكم مضطر، والأول فى اختياره لم يدعه داع إلى ذلك غير ذاته وخيريته، ولم يكن مختارا بالقوة ثم صار مختارا بالفعل، بل لم يزل كان مختارا بالفعل. ومعناه أنه لم‌يختر غير ما فعله، وإنما فعله لذاته وخيرية ذاته، لا لداع آخر، ولم يكن هناك قوتان متنازعتان كما فينا، فطاوع إحداهما ثم صار اختياره إلى الفعل بها . وكذلك معنى قولنا : «إنه قادر» أنه بالفعل كذلك لم يزل ولايزال، ولايعنى به مايتعارفه الجمهور في القادر منا، فإن القدرة فينا قوة، فإنه لايمكن أن يصدر عن قدرتنا شيء ما لم يرجّح مرجح، فإن لنا قدرة على الضدين، فلو كان يصح صدور الفعل عن قدرة لصحّ صدور فعلين معا عن إنسان واحد فى حالة واحدة . فالقدرة فينا بالقوة والأول برئ من القوة وإذا وصف بالقدرة فإنه يوصف بالفعل دائما . ونحن إذا حققنا معنى القدرة كان معناه أنّا متى شئنا ولم يكن مانع، فعَلنا. لكن قولنا : «متى شئنا» ليس هو أيضا بالفعل، فإنا أيضا قادرون على المشيئة على الوجه الذي ذكرناه، فتكون المشيئة فينا أيضا بالقوة . فكان القدرة فينا تارة تكون في النفس وتارة في الأعضاء . والقدرة في النفس هي على المشيئة، وفي الأعضاء على التحريك، فلو وصف الأول بالقدرة على الوجه المتعارف لوجب أن يكون فعله بالقوة ولكان بقي هنا شيء لم يخرج إلى الفعل فلايكون تامّا . وعلى الجملة فإن القوة والإمكان في الماديات . والأول هو فعل على الإطلاق، فكيف يكون قوة ! . . . فعلوّ الأول ومجده أنه بحيث يصدر عنه هذه الأفعال وتجدّ هذه العقول في أن تتوخى أن تكون أفعالها مثل فعل الأول . و قد قيل : «الإنسان مضطر في صورة مختار» ومعناه أن المختار منا لايخلو في ☚

ولقولهم بأزليّة العلم والقدرة وكون الإرادة علماً خاصّاً حكموا بقِدم العالم[١]. والمتكلّمون ذهبوا إلى امتناع حصول الفعل معهما، بل قالوا: «الفعل إنما يحصل بعد اجتماعهما» ولذلك قالوا بوجوب الحدوث، لأنّ الداعي الذي هو إرادة جازمة لايدعو إلا إلى معدوم، والعلم به بديهيّ.

(٣٤٠) **قال**:

[معارضة على إثبات قدرة صانع العالم]

فإن قيل: لِمَ لايجوز أن يكون المؤثّر موجَباً؟

قوله: «يلزم من قِدمه قِدم[تر١٢٢آ] العالم» قلنا: العالَم إمّا أن يكون صحيح الوجود في الأزل أو لايكون، فإن كان الأوّل لم يكن قِدم العالم محالاً، فنحن

☚ من داع يدعوه الى فعل ذلك، فان كان الداعي الذي هو الغاية موافقا لأقوى القوى فينا قيل: فلان مختار فيما يفعله؛ وربما يكون ذلك الداعي من جهة إنسان آخر.

وفى حالة أخرى لايوافقنا فيها ذلك الداعي، فيكون صدور الفعل منا بحسبه على سبيل الإكراه. وإذا كان الداعى ذاتنا كان مختارا بحسبه. فالمختار بالحقيقة هو الذي لايدعوه داع إلى فعل مايفعله، ونحن إذا قلنا: «فلان يفعل كذا مختارا» كان معناه أن داعيه ذاته، وإذا قلنا إنه فعله مكرها كان داعيه غيره. والداعي إذا لم يكن غيره كان الفاعل فيما يفعله مختارا ويكون عنده أن ذلك الداعي غاية أو خير - إما بحسب الوهم أو بحسب العقل - وإذا كان الداعي غيره كان فعله، وإن كان فيه صلاح للفاعل، صادرا عنه على سبيل الكره. فالأول لما كان هو الخير كان صدور الأشياء عنه صدور ما لو صدر عن غيره كان طلبه فيه الخير. فلما لم يختلف فيه الغاية والفاعل وكان صدور هذه الأشياء عنه لا لغاية خارجة عن ذاته، كان بالحقيقة هو المختار. و إنما لايصح فينا الاختيار الحقيقي لأن فينا قوتين: قوة تطلب شيئا خلاف ما تجبر عليه وقوة تحاول ضد ذلك، والأول ليس فيه هذا لأن صدور الأشياء عن ذاته هو بحسب خيريته، وتلك الأشياء غير منافية لذاته، فلايكون هناك تنازع فى الإرادة.

١) راجع شرح الإشارات: ١٣١/٣.

نلتزمه . و إن كان الثاني كان لصحّة وجوده بداية ، و إذا كان كذلك لم يلزم من قِدم المؤثّر قِدم العالم ، لأنّ صدور الأثر عن المؤثّر كما يعتبر فيه وجود المؤثّر يعتبر فيه إمكان الأثر .

والذي يؤيّده[1] ، وهو أنّ القادر عندك هو الذي يصحّ منه الإيجاد ، والله تعالى كان قادراً في الأزل و يلزم[2] من أزليّة قدرة الله تعالى صحّة الإيجاد أزلاً ، فلمّا لم يلزم من القدرة الأزليّة حصول الصّحّة في الأزل فلِم لايجوز أن لايلزم من وجود المؤثّر وجود العالم في الأزل ؟ [طو١١١ب]

سلّمنا أنّه [إن][3] لم يتوقّف تأثيره في العالم على شرط لزم من قِدمه قِدم العالم، فلِم لايجوز أن يقال: «تأثيره في وجود العالم كان موقوفاً على شرط حادث، وحدوث ذلك الشرط على شرط آخر لا إلى أوّل» والكلام فيه يرجع إلى مسألة حوادث لا أوّل لها ؟

سلّمنا أنّه لابدّ من القادر، لكن لِم قلت: «إنّه واجب الوجود» ؟ ولم لايجوز أن يقال: «واجب الوجود اقتضى لذاته موجوداً قديماً ليس بجسم ولاجسمانيّ ، وذلك المعلول كان قادراً وهو الذي خلَق العالم» ؟

سلّمنا أنّ ما ذكرتموه[4] يدلّ على القادر، لكنّه معارَض بنوعين من الكلام:

(٣٤١) الأوّل أن يبيّن أنّ حقيقة القادر على الوجه الذي قلتموه محال وبيانه من وجوه:

---

١) مج٤ : + تقريرا . المحصل : والذي يزيده تقريرا .
٢) المحصل : ولم يلزم .
٣) إضافة من المحصل .
٤) تر : سلمنا أنه لابد من القادر لكن لم قلت وان ما ذكرتموه .

الأوّل: أنّ المصدر إن استجمع جميع ما لابدّ منه في المصدريّة سلباً أو إيجاباً امتنع الترك ، و إن اختلّ قيد من القيود المعتبرة امتنع الفعل ، إلا إذا قيل: «الشيء الواحد يكون مصدراً للفعل تارة والترك أُخرى من غير تغيّر حال ألبتة في الحالين» لكنّه يكون ترجيحاً لأحد طرفي الممكن على الآخر من غير مرجّح، وهو محال .

وأيضاً: فالمصدريّة على هذا التقدير اتفاقيّة[1] ، لأنّ فَيضان الأثر عن المصدر إن توقّف على انضياف قصد جديد إليه لم يكن الحاصل أوّلاً مصدراً تامّاً، و إن لم يتوقّف [تر١٢٢ب] عليه كان صدور الأثر عن ذلك المصدر في زمان بعينه دون آخر مجرّد الاتّفاق ، وتجويزه يقتضي تجويز انقلاب الممكن لذاته في وقت واجباً لذاته في وقت آخر، فينسدّ باب إثبات المصدر، فثبت أنّ المكنة من الفعل والترك غير معتبرة في حقيقة القادر .

وممّا يؤكّد ذلك أنّ مذهب المعتزلة أنّ الإخلال بالثواب والعوض يقتضي الجهل أو الحاجة ، المحالين على القديم، ومستلزم الممتنع ممتنع، فالإخلال بهما ممتنع، فصدورهما عنه واجب. ومن مذهب أهل السنّة أنّ إرادة اللّٰه تعالى وقدرته متعلّقان بإيجاد أشياء معيّنة ، والتغيّر على صفاته ممتنع ، فتكون المؤثّريّة[2] واجبة ، ونقيضها ممتنع . و إمكان التردّد مردود . ومن مذهب الكلّ [طو١١٢آ] أنّ اللّٰه تعالى عالم في الأزل بأنّ أيّ الجزئيّات توجد وأيّها لاتوجد ، وامتناع تغيّر العلم

---

١) المحصل : تصير اتفاقية .

٢) المحصل : + لصفاته .

يستلزم امتناع تغيّر المعلوم، والقدرة على الممتنع ممتنعة ، فالمكنة من الطّرفين غير معتبرة على جميع المقالات .

(٣٤٢) الثاني: المكنة من الطرفين إمّا أن تثبت حال حصول[١] أحدهما أو قبل ذلك . والأوّل باطل، لأنّ حال حصول أحدهما فذلك الحاصل واجب ونقيضه محال ، وإمكان التردّد بين الواجب والمحال محال . والثاني كذلك ، لأنّ شرط الحصول في الاستقبال حصول الاستقبال الممتنع الحصول في الحال ، والموقوف على المحال محال . فحصوله بقيد كونه في الاستقبال ممتنع في الحال ، والممتنع لايمكن .

(٣٤٣) الثالث: قولنا: «القادر يجب أن يكون متردّداً بين الفعل والترك» إنّما يصحّ لو كان الفعل والترك مقدورين له ، لكنّ الترك محال أن يكون مقدوراً ؛ لأنّ الترك عدم والعدم نفي محض . ولافرق بين قولنا «لم يكن مؤثّراً» وبين قولنا «أثّر فيه تأثيراً عدميّاً» ولأنّ قولنا «ما أوجده» معناه أنّه بقي على العدم الأصلي . فإذا كان العدم الحاليّ عين ما كان ، استحال استناده إلى القادر، لأنّ تحصيل الحاصل محال، فثبت أنّ الترك غير مقدور. و إذا كان كذلك [تر١٢٣آ] استحال أن يقال: «القادر هو الذي يكون متردّداً بين الفعل والترك» .

فإن قلت: الترك هو فعل الضدّ ، فالقادر متردّد بين فعل الشيء وبين فعل ضدّه .

قلت: فيلزمك أن لايخلو القادر عن فعل أحد الضدّين ، فيلزمك إمّا قِدم العالم أو قِدم ضدّه . وأنت لاتقول به .

---

١) طو : ـ حصول . (وفي تر أيضا شطب عليه) .

(٣٤٤) النوع الثاني: سلّمنا أنّ القادر في الجملة معقول، لكن نعذر إثباته هاهنا، لوجوه:

الأول: وهو أنّه تعالى لو كان قادراً لكانت قادريّته إمّا أن تكون أزليّة أو لاتكون. والأوّل محال؛ لأنّ التمكّن من التأثير يستدعي صحّة الأثر، لكن لاصحّة في الأزل[١]؛ لأنّ الأزل عبارة عن نفي الأوليّة. والحادث ما يكون مسبوقاً بالأوّل، والجمع بينهما محال.

والثاني محال؛ لأنّ قادريّته تعالى إذا لم تكن أزليّة كانت حادثة، فافتقرت إلى مؤثّر، فإن كان المؤثر مختاراً عاد البحث كما كان، وإن كان موجَباً كان المبدء [طو١١٢ب] الأوّل موجَباً.

فإن قلت: أنّه في الأزل يمكنه الإيجاد فيما لايزال، وحاصله أنّ امتناع الأثر عند قيام المقتضي قد يكون لحضور المانع.

قلت: المانع إن كان ممكن الزوال لذاته فليفرض ارتفاعه، وحينئذ يصحّ الفعل[٢] الأزليّ، هذا خلف. وإن كان ممتنع الزوال لذاته وجب أن يكون كذلك أبداً، إذ لو جاز أن ينقلب لجاز أن يقال: العالَم كان ممتنعاً لذاته ثمّ انقلب واجباً.

الثاني أنّ مقدور القادر لابدّ وأن يتميّز عن غيره، لأنّ اقتدار القادر عليه نسبة بين القادر وبينه، وما لم يتميّز المنسوب إليه عن غيره استحال اختصاصه بتلك

---

١) المحصل ن: لكن صحة العالم في الأزل محال.

٢) طو، تر: فعل.

النسبة دون غيره ، ولأنّ تمكّن القادر من الجمع بين الحركة والسواد بدلاً عن الجمع بين السواد والبياض يستدعي امتياز أحدهما عن الآخر. ولأنّ كونه قادراً على إيجاد الحركة - بدلا عن السّكون وبالعكس - يستدعي امتياز كلّ واحد منهما عن الآخر، فإنّ التردّد بين الشيئين يتوقّف على مغايرتهما. فثبت أنّه لابدّ من التميّز ، وكلّ متميّز ثابت ، فإذن تعلّق القدرة به يتوقّف على [نر١٢٣ب] ثبوته في نفسه، فلو كان ثبوته لأجل القدرة لزم الدور، ولزم إثبات الثابت وذلك محال .

فإن قلت: شرط التعلّق تحقّق الماهيّة ، والحاصل من التعلّق هو الوجود .

قلت: فالذات لمّا كانت متقرّرة قبل التعلّق لم تكن مقدورة ، لأنّ إثبات الثابت محال ، فالمتعلّق هو الذي ليس بثابت ، وهو إمّا الوجود أو موصوفيّة الذات بالوجود . لكن ذلك محال ؛ لأنّا بيّنّا أنّ المتعلّق متميّز، والمتميّز ثابت . فإذن ماليس بثابت فهو ثابت ، هذا خلف .

(٣٤٥) الثالث: لو كان قادراً من الأزل إلى الأبد ، ثمّ إذا أوجد لم يبق مقدوراً لاستحالة إيجاد الموجود ، فذلك التعلّق القديم قد فنى ، وعدم القديم محال .

الرابع: إذا قلت: «القادر يمكنه أن يوجِد» فالموجديّة ليست عبارة عن نفس الأمر. أمّا أوّلاً فلأنّ الموجِديّة صفة للموجِد ، والأثر قد لايكون صفة له ، فإنّ العالم ليس صفة لله تعالى. وأمّا ثانياً فلأنّا إذا قلنا: « الأثر إنّما وُجد بالقادر لأنّ القادر أوجده» فلو كان المفهوم من قولنا «أوجده» نفس وجود الأثر لكنّا قد قلنا: «إنّما وجد الأثر، لأنّه وجد الأثر» فيكون الحاصل أنّه وجد الأثر بنفسه ، وذلك محال . فظهر أنّ الموجديّة صفة [طو١١٣آ] الموجَد ، فهي إن كانت ممكنة

الوجود واقعة بالقادر المختار عاد التقسيم فيه . و إن كانت واجبة وجب وجود الأثر، لأنّ الموجِديّة بدون وجود الأثر ألبتّة محال عقلاً. فثبت أنّ المؤثر لايعقل إلا على سبيل الإيجاب[1] .

(٣٤٦) **[جواب المعارضات على قدرة مدبر العالم]**

والجواب:

قوله: «إنّما لم يوجد العالم في الأزل لاستحالة وجوده أزلا» قلنا: وقوع العالم بالقدرة و الاختيار في الأزل محال ، أمّا استناده إلى العلّة الموجبة غير محال ، فلم يصلح هذا مانعاً عن صدوره عن العلّة القديمة في الأزل .

سلّمنا كونه محالاً في الأزل ، لكن لو وجد قبل أن وجد بمقدار يوم لم يصر بسبب ذلك أزليّاً، [تر١٢٤آ] فكان يجب أن يوجد قبل أن وجد ، لأنّ العلّة قائمة والمانع المذكور مفقود ، وأمّا حوادث لا أوّل لها فقد تقدّم إبطالها . وأمّا الواسطة فقد أجمع المسلمون على إبطالها .

أمّا المعارضة الأُولى: فجوابها أنّه لِم لايجوز أن يكون المؤثّر المستجمع لجميع جهات المؤثّريّة تارة يكون مصدراً للأثر وتارة لايكون ؟ ونحن قد بيّنّا أنّ المختار هو الذي يمكنه الترجيح لالمرجّح .

وأمّا الثانية: فجوابها أنّ التمكّن ثابت بالنسبة الى المقدور قبل دخوله في الوجود . قوله: «لاتمكّن له في الحال على الشيء الذي سيوجد في الاستقبال» قلنا:

---

١) نو : لايفعل إلا على سبيل الإيجاد .

لانسلّم، ولِم لايجوز أن يقال: حصل في الحال التمكُّن من إيجاده في الاستقبال [١].

وأمّا الثالثة: فجوابها أنّ القادر هو الذي يصحّ أن يصدر عنه ما يكون في نفسه ممكناً، والفعل إنّما يصح في لايزال [٢]، فلاجرم كان الله تعالى قادراً في الأزل على التكوين في لايزال [٣].

وأمّا الرابعة: فجوابها أنّ النسبة التي ادّعيتموها وبنيتم عليها الامتياز ممنوعة، فليس في الوجود إلا القدرة والمقدور.

وأمّا الخامسة: فجوابها أنّ التعلّق إضافة ولاوجود لها في الأعيان، فلايلزم عدم القديم [٤].

وأمّا السادسة: فجوابها أنّ الموجديّة إضافة الذات إلى الأثر، والإضافات لاوجود لها في الأعيان.

أقول: تلخيص الاعتراض الأوّل هو أنّ الحدوث لايدلّ على الاختيار، فإنّ الأثر مع وجود القدرة والدّاعي لو كان ممتنعاً لامتناع دعوة الداعي إلى الموجود [ط١١٣ب] لكان مع المؤثّر الموجَب أيضاً ممتنعاً لامتناع تحصيل الحاصل، فإذن الحدوث غير دالّ على الاختيار، بل كما وجب أن يقع مع المختار وجب أن يقع مع الموجَب، فإنّ امتناع كون الفعل أزليّاً دائر معهما على السّواء.

---

١) المحصل: المستقبل.

٢) المحصل ن: فيما بعده.

٣) المحصل: فيما لايزال.

٤) المحصل: فلايلزم من عدمها عدم القديم.

وجوابه أنّ مقارنة الأثر[1] للمؤثّر الموجَب واجب، وليس بتحصيل الحاصل، بل هو حصول يجب أن يتبع حصولاً آخر، وتخلّفه لايمكن إلا بسبب وقوعه على شرط غير مقارن له، والشرط غير المقارن، فعدم مقارنته له يكون بسبب شرط آخر، ويلزم حوادث لاأوّل [تر١٢٤ب] لها .

والحاصل أنّ المؤثّر إن كان موجَباً كان العالم إمّا قديما وإمّا محدَثا موقوفاً على حوادث لاأوّل لها. ولمّا بيّنّا امتناع كونه قديماً وامتناع وجود حوادث لاأوّل لها امتنع كونه موجَبا؛ وحينئذ وجب كونه مختاراً للقسمة الحاصرة إليهما .

أمّا إبطال الواسطة بإجماع المسلمين، فليس كما ينبغي، والمعتمَد في إبطالها أنّ الواسطة يمتنع أن تكون واجبة الوجود ـ لامتناع أن يكون الواجب أكثر من واحد ـ فإذن هي ممكنة. وهي من جملة العالم ـ لأنّ المراد من العالم ماسوى المبدء الأوّل ـ فإذن وقوع الواسطة بين واجب الوجود لذاته وبين العالم محال .

والمعارضة الأُولى من النوع الأوّل مدفوعة عند المحقّقين من المتكلّمين، لابما دفعَه هو من القول بترجّح أحد مقدوري المختار من غير مرجّح، بل بأنّ معنى استجماع المصدر جميع ما لابدّ منه في المصدريّة هو بأن يكون المؤثّر المختار مأخوذاً مع قدرته التي يستوي بالقياس إليها الطّرفان ومع داعيه الذي يرجّح أحد الطرفين. وحينئذ يجب وقوع الفعل بعدهما ولاينافي وجوبه الاختيار؛ فإنّ معنى الاختيار هو استواء الطرفين بالقياس إلى القدرة وحدها ووقوع الطرف الذي يتعلّق به الداعي، وهذا كما إذا فرضنا وقوع الفعل من

---

١) تر : ـ الاثر .

المختار كان وجوب الفعل من جهة فرض الوقوع لاينافي الاختيار .

وبذلك بطل قوله : «فثبت أنّ المكنة من الفعل والترك غير معتبرة في حقيقة القادر» ولم يلزم من ذلك وقوع الفعل بمجرّد الاتّفاق، واتّضح الوجه في الجواب عن الأمثلة التى أوردها من المذاهب، فإنّ المكنة في جميعها حاصلة باعتبار القدرة، والوجوب [طو١١٤آ] واقع باعتبار الإرادة أوالعلم .

والمعارضة الثانية «بأنّ المكنة لاتثبت في حال الحصول ـ لأنّ الحاصل حينئذ واجب، ومقابله ممتنع ـ ولاقبل الحصول ؛ لأنّ التحصيل في الاستقبال ممتنع في الحال» مدفوعة بما ذكره. وهو أنّ الحاصل في الحال هو التمكّن من التحصيل [تر١٢٥آ] في الاستقبال إلا أنّ ذلك لايتمشّى في قدرة العبد مع القول بكونها مقارنة للفعل .

والتحقيق فيه أنّ الوقوع في الاستقبال ممكن الاجتماع مع وجود المكنة في الحال وممتنع الاجتماع مع الوقوع في الحال، والمعارض جمع الوقوعين في الحال، حتّى لزم منه المحال .

والمعارضة الثالثة «بأنّ القادر على قولكم متردّد بين الفعل والترك، والترك لايكون مقدوراً» فجوابها أنّ القادر هو الذي يصحّ منه أن يفعل وأن لايفعل. لاأن يفعل الترك. والمصنّف أورد في جوابه ما أورده في جواب المعارضة الثانية، ولكن بعبارة أُخرى .

وأمّا ما أورده في النوع الثاني من المعارضة، وهو «أنّ التمكّن من التأثير يستدعي صحّة الأثر» فالجواب عنه أنّ التمكّن من التأثيرفي الأزل متناقض، فلذلك كان التمكّن من التأثير مطلقاً مستدعياً لصحّة الأثر، ولم يكن مع تقييده بالأزل مستدعياً لها، بل كان مستدعياً لصحّة الأثر بعد ذلك .

والمعارضة التي بعدها «وهي التي سمّاها عند الجواب بالرابعة، وهي «أنّ المقدور لابدّ وأن يكون متميّزاً عن غيره حتّى يختصّ القادر بإيجاده» فجوابها أنّ التّميّز العقليّ كاف. وجوابه بنفي الأمور النسبيّة غير نافع هاهنا.

والمعارضة الموسومة بالخامسة وهي «أنّ تعلق القادر بالمقدور يفنى عند الإيجاد والقدرة القديمة لاتفنى» وجوابها أنّ تعلق القادر بالمقدور المطلق لايفنى وأمّا بالمقدور المعيّن فأمر إضافي وهو الذي يسمى بالخالقيّة، وحكمه حكم سائر الإضافات.

و[١] المعارضة الأخيرة «بأنّ الموجديّة صفة للموجِد، فهي إن كانت ممكنة الوجود ووقعت[٢] بالقادر عاد التقسيم. وإن كانت واجبة وجب وجود الأثر معه» فجوابها ما قيل في الصفات الإضافيّة.

(٣٤٧) **قال**:

مسألة: اتّفق جمهور العقلاء على أنّه تعالى عالم، إلا قدماء الفلاسفة.

لنا: أفعاله تعالى محكمة متقنة، وكلّ من كان كذلك فهو عالم. والمقدّمة الأولى [طو١١٤ب] حسيّة [تر١٢٥ب] والثانية بديهيّة.

فإن قيل: لانسلّم أنّ هذا العالَم فِعلُه، ولم لايجوز أن يكون فعل الواسطة؟

سلّمناه، لكنّ المراد من الفعل المحكم هو الذي يكون مطابقاً للمنفعة أو مايكون مستحسناً في العرف أو أمراً ثالثاً؟

---

١) تر: ـ و.

٢) تر: ـ وقعت.

فإن أردتم به الأوّل ، فإمّا أن تريدوا به كون الفعل مطابقاً للمنفعة من كلّ الوجوه أو من بعض الوجوه ، فإن أردتم به الأوّل فهو ممنوع . فلِمَ قلتم إنّ المخلوقات مطابقة للمنفعة من كلّ الوجوه ، وظاهر أنها ليست كذلك ؛ لكثرة ما نشاهد في العالم من الآفات ؟

وإن أردتم[١] به الثاني فمسلّم، لكنّ كون الفعل مشتملاً على النفع من بعض الوجوه لايدلّ على كون فاعله عالماً، لأنّ فعل الساهي والنائم - بل الحركات الصّادرة عن الجمادات - قد يكون نافعة من بعض الوجوه .

وإن أردتم بالمحكم ما يكون مستحسناً في العرف ، فإمّا أن تريدوا به ما يكون مستحسناً على وجه لايمكن تصوّر ما هو أحسن منه ، أو تريدوا به كونه مستحسناً في الجملة . فإن أردتم[٢] به الأوّل فلانسلّم أنّ العالَم كذلك ، فإنّا لاندرى أنّ تركيب الكواكب في السّماوات وترتيب أبدان الحيوانات على وجه أكمل ممّا هو الآن عليه ممكن أم لا. و إن أردتم[٣] به الثاني فمسلّم أنّ العالم كذلك ، لكنّه لايدلّ على علم الفاعل فإنّ فعل الساهي والنائم قديستحسن من بعض الوجوه.

و إن أردت بـ«الإحكام» و «الإتقان» معنىً ثالثاً فاذكره لنتكلّم عليه .

(٣٤٨) ولئن[٤] نزلنا عن الاستفسار، فلِمَ قلت: «إنّ الفعل المحكم يدل على علم الفاعل» ؟ و بيانه من وجوه:

---

١) طو، تر : أردت .
٢) طو : أردت .
٣) طو، تر : أردت .
٤) طو : ان .

أحدها: أنّ الجاهل قد يتّفق منه الفعل المحكم نادراً. واتّفق العقلاء على أنّ حكم الشيء حكم مثله. فلمّا جاز ذلك مرّة واحدة جاز أيضاً مرّتين وثلاثاً وأربعاً.

وثانيها: أنّ فعل النّحلة في غاية الإحكام، وهو بناء البيوت المسدّسة مع كثرة ما فيها من الحِكم التي لايعرفها إلا المهندسون، وكذا العنكبوت تبنى بيتاً في غاية الإحكام. وكذلك نرى كلّ واحد من الحيوانات [تر١٢٦آ] تأتي بالأفعال الموافقة لها بحيث يعجز عن تحصيلها أكثر الأذكياء، مع أنّه ليس لشيء منها [طو١١٥آ] علم ولاحكمة.

ولئن سلّمنا أنّ ما ذكرته يدلّ على كونه تعالى عالماً، لكنّه معارَض بأمرين:

الأوّل: أنّ كونه عالماً بالشيء نسبة بينه وبين ذلك الشيء فتلك النسبة غير ذاته لامحالة، والموصوف بها والمقتضي لها هو ذاته تعالى، فيكون الشيء الواحد قابلاً فاعلاً معاً، وهو محال.

أمّا أولاً فلأنّ البسيط لايصدر عنه إلا أثر واحد.

وأمّا ثانياً فإنّ نسبة القبول بالإمكان ونسبة التّأثير بالوجوب، والنسبة الواحدة لاتكون بالإمكان والوجوب معاً.

الثاني: أنّ العلم إن لم يكن صفة كمال وجب تنزيه الله تعالى عنه، وإن كان صفة كمال كان الله تعالى محتاجاً في استفادة الكمال إلى تلك الصّفة، والكامل بغيره ناقص بذاته، والمحتاج إلى الغير ناقص أيضاً لذاته، وذلك على الله تعالى محال.

(٣٤٩) والجواب: أمّا الكلام في الواسطة فقد تقدّم.

وأمّا الإحكام فالمراد منه الترتيب العجيب والتأليف اللطيف ، ولاشكّ أنّ العالم كذلك .

قوله: «لو جاز صدور الفعل المحكم عن الجاهل مرّة واحدة فليجوز مراراً كثيرة» قلنا: بديهة العقل بعد الاستقراء شاهدة بالفرق .

وأمّا الحيوانات فكلّ مَن فَعل منها فِعلاً محكماً فهو عالم بذلك الفعل فقط .

وأمّا المعارضة الأُولى فجوابها: لِمَ لايجوز كون الشيء الواحد قابلاً ومؤثّراً ؟

قوله: «الواحد لايكون مصدراً لأثرين[1]» قلنا: تقدّم إبطاله .

قوله: «النسبة الواحدة لاتكون بالإمكان والوجوب معاً» قلنا: نسبة القبول بالإمكان العامّ، وهي لاتنافي نسبة الوجوب .

وأمّا حديث الكمال والنقصان فخطابيّ ، وهو معارَض بما تقرّر في البداية[2] أنّ صفة العلم صفة كمال والجهل صفة نقصان ، وتعالى اللّٰه عن النقصان .

أقول : قدماء الفلاسفة قالوا : العلم حصول صورة المعلوم في العالِم، ومع ذلك فهو يقتضي إضافة مّا للعالم إلى المعلوم. والعالم والمعلوم إن كانا متغايرين فلابدّ أن يتصوّر العالم بصورة المعلوم، ولايمكن [تر١٢٦ب] أن يقبل المبدء[3] الأوّل شيئاً من غيره . وإن كانا واحداً فلابدّ فيه من تغاير اعتبارين حتّى يمكن أن يعقل الإضافة بينهما، ولاكثرة في المبدء الأوّل بوجه

---

١) نو : لأمرين .

٢) المحصل ن : في بداية العقول .

٣) تر : ـ المبدء .

[طو١١٥ب] من الوجوه، فهو لايوصف بالعلم بوجه، بلى هو يفيض العلم على الموجودات التي هي معلولاته، كما يفيض الوجود عليها .

فهذا مذهبهم. والباقون منهم [١] ومن أهل الملل جميعاً اتّفقوا على أنّه تعالى عالم .

أمّا الإحكام والإتقان فقد يظهر لمن يتأمّل أحوال الخلق وينظر في تشريح الأعضاء ومنافعها وهيأة الأفلاك ووجود النيّرات العلويّة وحركاتها، وبديهة العقل حاكمة بأنّ أمثال ذلك لايصدر عمّن لا علم له .

ولايتكرّر ممّن يقع منه فعل محكم مرّة واحدة على سبيل الندرة، وهو جاهل . ألا ترى أنّ من يكتب مراراً خطّاً حسَناً لايمكن أن يتصوّر أنّه أمّي جاهل بالخطّ .

وأمّا الواسطة فقد تقدّم إبطاله. وإيجاد من يفعل فعلاً محكماً من العدم بحيث يقدر على ذلك ويعلم دقائقه فعل في غاية الإحكام .

وأمّا البحث عن معنى الإحكام والإتقان فالقول بأنّ الحكم بـ«كون كلّ فاعل يفعل فعلاً محكماً فهو عالم» بديهيّ غير موقوف على اكتساب تصوّر أجزائه، يقتضي أن يكون تصوّر المحكم بديهيّاً .

وأمّا أفعال الوسائط وأفعال الحيوانات، فهي أفعال الله تعالى عند من يقول : «لامؤثّر إلا الله» وأمّا عند غيره فخلقُ مثل هذه الحيوانات محكم وإيجاد العلم فيها وإلهامها أحكم من إيجاد تلك الأفعال من غير توسّطها .

والمعارَضة الأُولى بـ«كون العلم نسبة بين العالم والمعلوم والمقتضي لها ذاته، وهي تقبلها فيكون الواحد قابلاً وفاعلاً» فالجواب عنها أنّ الإضافات

---

١) تر : + الفلاسفة .

لاتوجد إلا في العقل وهي تكون بين شيئين يقتضي كلّ واحد منهما صفة الإضافة في الآخر فيكون فاعلاً لما يقبله الآخر عقلاً ولايلزم منه كون الشيء الواحد فاعلاً وقابلاً لشيء واحد .

وقوله : «يلزم من ذلك صدور أثرين من شيء بسيط» باطل، لأنّ القبول ليس بأثر. ومن يفعل ويقبل لايصدر عنه إلا أثر واحد، فإنّ حصول أثر غيره فيه لايكون بأثر حصل منه .

وجوابه عن قولهم «نسبة التأثير [تر١٢٧آ] بالوجوب ونسبة القبول بالإمكان» «أنّ ذلك بالإمكان العام، وهو لاينافي الوجوب» ليس بصحيح، [طو١١٦آ] لأنّ مرادهم أنّ الفعل مع مؤثّره يجب أن يوجد ومع قابله لايجب. وهذا الممكن بإزاء «لايجب» فكيف يجتمع مع «يجب» .

والمعارضة الثانية بـ«أنّ العلم كمال، ولايمكن أنّ الله تعالى يستفيد الكمال من غيره» فليس جوابه «إنّه خطابيّ» ولايندفع بقوله «العلم كمال والجهل نقصان وتعالى الله تعالى عن النقصان» فإنّ القائل يقول : «وتعالى الله عن الاستفادة كمالاً عن غيره أيضاً» ونفي الاستفادة عن الله ليس بخطابيّ. والجواب أنّ الذوات الناقصة تستفيد الكمال من صفاتها الكاملة، أمّا الذوات الكاملة فصفاتها إنما تكون كاملة؛ لكونها صفاتاً لتلك الذوات، وكمال العلم من هذا النوع؛ فإنّ سبب كماليّته كونه من صفات الله تعالى.

(٣٥٠) **قال :**

مسألة: اتّفق العقلاء على أنه تعالى حيّ

لكنّهم اختلفوا في معنى كونه حيّاً، فذهب الجمهور من الفلاسفة ومن المعتزلة

أبوالحسين البصريّ إلى أنّ معناه هو أنّه لايستحيل أن يكون عالماً قادراً[١]، فليس هناك إلا الذات المستلزمة لانتفاء الامتناع .

وذهب الجمهور منّا ومن المعتزلة إلى أنّه صفة .

احتج أصحابنا بأنّه لولا اختصاص ذاته بما لأجله صحّ أن يعلم و يقدر، و إلا لم يكن حصول هذه الصّحّة أولى من لاحصولها .

ولقائل أن يقول: لِم لايجوز أن يكون حقيقته المخصوصة كافية في هذه الصّحّة[٢]؟ والأقوى أن يقال: الامتناع أمر عدميّ - لما تقدّم بيانه مراراً - فعدم الامتناع يكون عدماً للعدم، فيكون ثبوتيّاً .

---

١) مقالات الإسلاميين (٢٥٦/١) : «اختلف الناس في معنى القول في الله سبحانه : «إنه حي» هل هو معنى أنه «قادر، أم لا» على مقالتين : فقالت المعتزلة وأكثر الناس : «ليس معنى القول أن الله حي معنى القول إن الله قادر» . وقالت طوائف من معتزلة البغداديين منهم الإسكافي وغيره : «معنى القول فيه إنه حي : إنه قادر» .» . راجع أيضا ص ٢٦١ منه : الاختلاف في أن الله عالم حي قادر سميع بصير .

الفائق (٣٦) : «الحي هو الذي لايستحيل أن يقدر ويعلم، وقد دللنا على أنه تعالى قادر عالم، فلزم كونه حيا» .

تمهيد الأوائل (٤٥) : فإن قال قائل : «فما الدليل على أن صانع الأشياء حي»؟ قيل : «الدليل على ذلك أنه فاعل عالم قادر، والفاعل العالم القادر لايكون إلا حيا» .

تجريد الاعتقاد (١٩٢) : «وكل قادر عالم حي بالضرورة» .

٢) قال الكاتبي (المفصل، مخطوط) : «احتج أصحابنا بأن قالوا : الذوات على قسمين : منها ما يصح عليه أن يعلم ويقدر ومنها ما لايصح عليه ذلك، وهي الجمادات، ولا شك أن القسمين متساويان في الذاتية، فوجب اختصاص القسم الأول بما لأجله يصح أن يعلم ويقدر، وإلا لم يكن هذه الصحة له أولى من لاحصولها [فأورد عليهم أنه] : إنما يلزم ذلك إن لو لم يكن ذاته مخالفة لذات القسم الآخر بالحقيقة والماهية، وهو ممنوع، ولم لايجوز أن يقال : إنهما مختلفان بذاتيهما وبسبب ذلك يحصل التفاوت بينهما، ويكون ذاته المخصوصة كافية مستقلة في اقتضاء صحة العالمية ☚

أقول : الذين يذهبون إلى أنّ الصفات يجوز أن تكون زائدة على ذاته تعالى يذهبون إلى أنّ الحياة صفة زائدة، والذين لايجوّزون ذلك يجعلونها سلبيّة .

وما جعله المصنّف أقوى ـ وهو أنّ الامتناع عدميّ فعدمه ثبوتيّ ـ مناقض لما ذكره مراراً من أنّ ـ الإمكان الذي هو نقيض الامتناع ـ ليس بثبوتيّ .

(٣٥١) **قال** :

مسألة: اتّفق المسلمون على أنّه تعالى مريد

لكنّهم اختلفوا في معناه ، فذهب أبو الحسين البصريّ إلى أنّ معناه علمه بما في الفعل من المصلحة الداعية إلى الإيجاد[1] . [طو١١٦ب] وعن النجّار [تر١٢٧ب] أنّ

والقادرية عليه، ونحن قد بينا أن ذات الله تعالى مخالفة بالحقيقة والماهية لسائر الذوات، فيكون مستقلة باقتضاء هذه الصحة في حقه، ولاحاجة إلى أمر زايد على ذاته؟ وهذا المنع ذكره أبوالحسين البصري والإمام استحسنه في ساير كتبه» .

١) قال الكاتبي (المفصل، مخطوط) : «ذهب أبو الهذيل والنظام والجاحظ والبلخي والخوارزمي إلى أنه لامعنى للإرادة والكراهة في الشاهد والغائب إلا الداعي والصارف، وذلك في حقنا هو العلم باشتمال الفعل على مصلحة أو اعتقاد ذلك، ولما استحال في حق الله تعالى الاعتقاد والظن فلاجرم قلنا : لا معنى للداعي والصارف في حقه إلا علمه باشتمال الفعل على المصلحة أو المفسدة، وأما أبوالحسين البصري فإنه حكم بكون الإرادة زائدة على الداعي والصارف في الشاهد ونفاها في الغائب . هكذا نقل عنه الإمام في بعض كتبه، ونقل هاهنا أنه قال : إنها في حقه تعالى عبارة عن علمه بما في الفعل من المصلحة الداعية إلى الإيجاد . وهذه العبارة مشعرة بأنه قد ذهب إلى أن الإرادة مغايرة للداعي، لأن العلم بالمصلحة الداعية إلى الإيجاد غير تلك الداعية، لوجوب تغاير العلم والمعلوم» .

معناه أنه غير مغلوب ولا مستكره. وعن الكعبيّ أنّ معناه في أفعال نفسه كونه عالماً بها، وفي أفعال غيره كونه آمراً بها.

وعندنا وعند أبي علي وأبي هاشم أنّه صفة زائدة على العلم[١].

لنا: حصول أفعاله تعالى في أوقات معيّنة مع جواز حصولها قبلها وبعدها يستدعي مخصّصاً[٢]، وليس هو القدرة - لأنّ شأنها الإيجاد الذي نسبته إلى كلّ الأوقات على السّواء - ولا العلم - لأنّه تابع للمعلوم فلا يكون مستتبعاً له؛

---

١) مقالات الإسلاميين (١/٢٦٦): «اختلفت المعتزلة في ذلك على خمسة أقاويل: فالفرقة الأولى منهم أصحاب أبي الهذيل، يزعمون أن إرادة الله غير مراده وغير أمره وأن إرادته لمفعولاته ليست بمخلوقة على الحقيقة بل هي مع قوله لها «كوني» خلق لها وإرادته للإيمان ليست بخلق له وهي غير الأمر به وإرادة الله قائمة به لا في مكان. وقال بعض أصحاب أبي الهذيل: بل إرادة الله موجودة لا في مكان ولم يقل هي قائمة بالله تعالى. ٢ ـ والفرقة الثانية منهم أصحاب بشر بن المعتمر، يزعمون أن إرادة الله على ضربين إرادة وصف بها الله في ذاته وإرادة وصف بها وهي فعل من أفعاله وأن إرادته التي وصف بها في ذاته غير لاحقة بمعاصي العباد. والفرقة الثالثة منهم أصحاب أبي موسى المردار فيما حكى أبو الهذيل عن أبي موسى أنه كان يزعم أن الله أراد معاصي العباد بمعنى أنه خلي بينهم وبينها وكان أبو موسى يقول: خلق الشيء غيره والخلق مخلوق لا يخلق. والفرقة الرابعة منهم أصحاب النظام، يزعمون أن الوصف لله بأنه مريد لتكوين الأشياء معناه أنه كونها وإرادته للتكوين هي التكوين والوصف له بأنه مريد لأفعال عباده معناه أنه آمر بها والأمر بها غيرها. قال: «وقد نقول: أنه مريد الساعة أن يقيم القيامة ومعنى ذلك أنه حاكم بذلك مخبر به» وإلى هذا القول يميل البغداديون من المعتزلة. والفرقة الخامسة منهم أصحاب جعفر بن حرب يزعمون أن الله أراد أن يكون الكفر مخالفاً للإيمان وأراد أن يكون قبيحاً غير حسن. والمعنى أنه حكم أن ذلك كذلك».

٢) تمهيد الأوائل (٤٧): «فإن قال قائل: «فما الدَّليل على أنه مُريد»؟ قيل لهُ: وجود الأفعال منه وتقدم بعضها على بعض في الوجود وتأخر بعضها عن بعض فِي الوجود، فلولا أنه قصد إلى إيجاد ما أوجد منها لما وجد ولاتقدم من ذلك مَا تقدّم وتأخّر منه ما تأخّر مع صحة تقدمه بدلا من تأخّره وتأخّره بدلا من تقدمه».

لامتناع الدّور- وظاهرأنّ سائر الصفات لايصلح لذلك سوى الإرادة فلابدّ من إثباتها.

(٣٥٢) فإن قيل: لانسلّم جواز حصول أفعال الله تعالى قبل أن حصل وبعده ، و لِمَ لايجوز أن يقال: «لاإمكان لها إلا في ذلك الزمان المعيّن» ؟ والدليل عليه وهو أنّ المفهوم من حصوله في ذلك الزمان ليس أمراً سلبيّاً - لأنّه نقيض اللاحصول فيه - ولانفس الذات - و إلا لكان متى بطل حصوله في ذلك الزمان وجب أن يبطل الذات - فهو إذن صفة زائدة على الذات ، لكن هذه الصفة يستحيل حصولها إلا في ذلك الزمان ، لأنّ الصفة المسمّاة بالحصول في ذلك الزمان لو حصلت في زمان آخر لم يكن الحصول في ذلك الزمان حصولاً في ذلك الزمان ، فإذن إمكان حدوث هذه الصفة مختصّ بهذا الوقت ، فإذا عقل هاهنا[١] فلِمَ لايعقل في غيره .

فإن قلت: الإمكان من لوازم الماهيّة فيدوم بدوامها .

قلت: ينتقض بما ذكرنا[٢] . ثمّ نقول: هذا إنما يصحّ لو كانت الماهيّة متقرِّرة قبل وجودها، لكن ذلك باطل ؛ لأنّه بناء على أنّ الماهيّة متقرِّرة حال عدمها، وهو قول بأنّ «المعدوم شيء» وهو باطل .

(٣٥٣) سلّمنا ذلك ، لكن لم لايجوز أن يقال: الماهيّة بشرط حصولها في هذا الوقت تقتضي الإمكان وبشرط حصولها في وقت آخر تقتضي الامتناع . كما أنّ الطبيعة الأرضيّة بشرط حصولها في المركز تقتضي السكون ، وبشرط حصولها في الهواء تقتضي الحركة .

---

١) طو. ترن مج٤ : هذا . (التصحيح من المحصل) .

٢) إشارة إلى ما قال : ، لأنّ الصفة المسمّاة بالحصول في ذلك الزمان لو حصلت في زمان آخر لم يكن الحصول في ذلك الزمان حصولاً في ذلك الزمان .

سلّمنا الإمكان ، فلِمَ لايجوز أن يقال: الله تعالى خلق الأفلاك وخلق فيها طباعاً محرّكة لها لذواتها، ثمّ إنّ بسببها تتولّد هذه الحوادث في عالمنا. وإذا كانت الحوادث العنصريّة مرتبطة بالاتّصالات الفلكيّة ،[طو١١٧آ] ثمّ للاتّصالات الفلكيّة مناهج معيّنة يمتنع فيها تقدّم المتأخر وتأخّر المتقدّم، كانت الحوادث [تر١٢٨آ] العنصريّة كذلك وحينئذ لاحاجة بها[1] إلى المخصّص .

فان قلت: فلِمَ خلَق العالمَ في الوقت المعيّن وما خلَقه قبل ذلك ولابعده ؟

قلت: هذا إنّما يصحّ لو كان قبل خلق الفلك وقت وزمان ، وذلك محال بالاتّفاق .

(٣٥٤) أمّا عند الفلاسفة فلأنّ الزمان مقدار حركة معدّل النهار، فقبل وجودها لايمكن وجود الزمان . وأمّا عند المسلمين فلأنّ الزمان محدَث ، وإذا كان كذلك فقبل الخلق لازمان، فيستحيل أن يقال: «لِمَ لم يخلقه في زمان آخر ؟» .

سلّمنا أنّه لابدّ من مخصّص ، فلِمَ لاتكفي القدرة ؟

قوله «نسبتها إلى الكلّ على السواء»[2] قلنا: والإرادة أيضاً نسبتها إلى الكلّ على السواء ، فلتفتقر الإرادة إلى إرادة أُخرى لا إلى نهاية .

فإن قلت[3] : الإرادة القديمة كانت على صفة لأجلها يجب تعلّقها بإحداث الحادث المعيّن في الوقت المعيّن ، ويستحيل تعلّقها بإحداث ذلك الحادث في وقت

---

١) المحصل : لها .

٢) الرقم ٣٥١ .

٣) طو، تر : فان قلنا .

آخر. قلنا : لو كان الأمر كذلك لم يكن الله تعالى بالحقيقة مختاراً، بل كان موجَباً بالذّات ، وهو قول الفلاسفة .

وأيضاً فإن جاز ذلك فلِم لايجوز أن يقال: قدرة الله تعالى كانت على صفة لأجلها يجب تعلّقها بإيجاد الحادث المعيّن في الوقت المعيّن ، ويستحيل تعلّقها بإيجاده في وقت آخر؟ وعلى هذين التقديرين تستغنى القدرة عن الإرادة .

(٣٥٥) سلّمنا أنّ القدرة غير صالحة [لذلك][1] ، فلِم لايكفي العلم؟ بيانه من وجهين:

الأوّل: أنّ الله تعالى عالم بجميع المعلومات ، فيكون عالماً بما فيها من المصالح والمفاسد ، والعلم باشتمال الفعل على المصلحة والمفسدة مستقلّ بالدعاء إلى الإيجاد والترك ، بدليل أنّا متى علمنا في الفعل مصلحة خالية عن المضارّ دعانا ذلك العلم إلى العمل ، بل إسناد الترجيح إلى هذا العلم أولى من إسناده إلى الإرادة ، فإنّ الله تعالى لو وقف الكلّ[2] على شفير جهنّم وخلق فيه علماً بما في دخول النار من المضارّ وخلق فيها إرادة دخول النار فإنّه لايدخل النّار، ولأجل ذلك قدنريد الشيء إرادة قويّة ونتركه ، لعلمنا بما فيه من المفسدة .

الثاني: [طو١١٧ب] وهو أنّ الله تعالى عالم بجميع الأشياء فيعلم أنّ أيّها يقع وأيّها لايقع، ووجود ما علم الله تعالى [تر١٢٨ب] عدمه محال . وبالعكس ، فلاجرم يوجد ما علم وجودَه وكان ذلك كافياً في التخصيص .

سلّمنا أنّ ما ذكرته يدلّ على قولك ، لكن معَنا ما يبطله ، وهو أنّ المريد إمّا

---

١) إضافة من المحصل .

٢) المحصل : أوقف المكلف .

أن يريد لغرض أو لا لغرض: فإن كان لغرض كان مستكملاً بذلك الغرض، والمستكمل بالغير ناقص بالذات، وهو على الله تعالى محال. و إذا كان لا لغرض كان ذلك عبثاً، والعبث على الله تعالى محال. ولأنه يقتضي ترجّح أحد طرفي الممكن على الآخر من غير مرجّح، وهو محال.

(٣٥٦) والجواب: أنّ الجسم الموصوف بالحركة كان يمكن أن يصير موصوفاً بها قبل ذلك[١]، والمحكوم عليه بهذا الإمكان ليس هو المعدوم، بل هو الجسم الموجود[٢].

قوله: «يجوز أن يكون ممكناً في وقت وممتنعاً في وقت آخر»[٣] قلت: الوقت إن لم يكن موجوداً استحال أن يكون له أثر، وإن كان موجوداً كان الكلام فيه كما في الأوّل.

قوله: «هذه الحوادث مستندة إلى الاتّصالات الفلكيّة»

قلنا: سنقيم الدلالة على أنّ جميع الممكنات واقع بقدرة الله تعالى.

(٣٥٧) أمّا المعارضة بنفس الإرادة فقويّة، وجوابها أنّ مفهوم كون الشيء مرجّحاً غير مفهوم كونه مؤثّراً، وذلك يوجب الفرق بين القدرة والإرادة[٤].

---

١) جواب عما مضى في الرقم ٣٥٢ : لا نسلم جواز حصول أفعال الله تعالى قبل أن يحصل وبعده.

٢) جواب عما في الرقم ٣٥٢ : «هذا إنما يصح لو كانت الماهية متقررة قبل وجودها» لأنه حينئذ يسقط ما ذكره من المنع، ضرورة أن المحكوم عليه بهذا الحكم هو الجسم وهو موجود (المفصل).

٣) راجع الرقم ٣٥٣.

٤) قال الكاتبي (المفصل، مخطوط): «تقريره أن يقال: لو كان اختصاص فعل الله تعالى ببعض الأوقات دون البعض يفتقر إلى مخصص، لزم كونه مؤثرا، لأن ذلك المخصص إما أن يكون هو الإرادة أو القدرة، والثاني محال، لأن المفهوم من كون الشيء مرجحا ومخصصا غير المفهوم من كونه مؤثرا، والقدرة مؤثرة، فلايكون مرجحة».

ويتوجّه عليه أنّ المفهوم من كونه عالماً بهذا السواد غير المفهوم من كونه عالماً بذلك ، فيلزم أن يكون له بحسب كلّ معلوم علم . وقد التزمه الأُستاذ أبو سهل الصعلوكي[١] منّا. وهو الوجه ليس إلّا[٢] .

قوله: «لِمَ لا يكفي علمه تعالى بما في الأفعال من المصالح والمفاسد»[٣] ؟

قلنا: سنقيم الدلالة على أنّ أفعال الله تعالى لا يجوز تعليقها بالمصالح .

قوله: «إنّما وجد ما علم الله تعالى أنّه يوجد» .

قلنا: العلم بأنّ الشيء سيوجد تابع لكونه بحيث سيوجد، فكونه بحيث سيوجد لو كان لأجل ذلك العلم لزم الدور، بل لابدّ من صفة أُخرى .

قوله: «المريد إمّا أن يرجّح لغرض أو لا لغرض»[٤] .

قلنا: إرادة الله تعالى منزّهة عن الأغراض ، بل هي واجبة[٥] التّعلق بإيجاد ذلك الشيء في ذلك الوقت لذاتها .

أقول : الحجّة التي أوردها على إثبات الإرادة خاصّةٌ بأفعال تقع في أزمنة، أمّا التي لا تكون واقعة في أزمنة، مثل خلق الزمان والجسم وسائر علل الزمان، إن كانت بإرادة احتيج في إثبات [تر١٢٩آ] [طو١١٨آ] الإرادة هناك

---

١) أبو سهل محمد بن سليمان الصعلوكي النيسابوري، قال الذهبي (سير اعلام النبلاء : ٢٣٦/١٦) : «قال الحاكم : هو حبر زمانه وبقية أقرانه، ولد سنة ست وتسعين ومئتين... توفى أبو سهل في ذي القعدة سنة تسع وستين وثلاث مئة» .

٢) المحصل : وهذا الوجه ليس ببعيد .

٣) الرقم ٣٥٥ .

٤) الرقم ٣٥٥ .

٥) تر، مج٤ : + و .

إلى حجّة أُخرى، إلا أن يقال: «إنها تحصل من غير إرادة» وذلك ممّا لم يقولوا به.

والحجّة التي تشمل الكلّ هي أن يقال: «تخصّص ما يتخصّص بالإيجاد من جميع المقدورات يحتاج إلى مخصّص وهو الإرادة» إلا أن المصنّف لمّا جوّز أن يخصّص القادرُ أحدَ الطرفين من غير مخصّص، انسدّ عليه باب إثبات الإرادة مطلقاً. وكان لقائل أن يقول: «إنّ قدرته تعالى تعلّق بوقت للإيجاد دون وقت من غير مخصّص».

وقوله: «المخصّص ليس هو القدرة»[1] مناقض لما ذهب إليه فيما مرّ، وهو أنّ المختار يمكنه الترجيح من غير مرجّح.

وقوله: «ولا العلم، لأنّه تابع للمعلوم» يناقض قوله: «ما علم الله وقوعه يجب أن يقع»[2] لاستحالة كون الموجِب تابعاً لموجَبه. والاعتراض بتجويز كون الإمكان خاصّاً بوقت معيّن لايتوجّه على الأفعال التي لاتقع في زمان.

والجواب «بأنّ الموصوف بإمكان الحركة هو الجسم»[3] يقتضي أن يكون الجسم هو الحاصل قبل ذلك الزمان، وهو ليس بصحيح، لأنّ إمكان الحركة المشروطة بذلك الزمان لايكون حاصلاً قبل ذلك الزمان، فكيف يكون الجسم موصوفاً به ؟

وكون الإمكان من لوازم الماهيّة لاينتقض بما ذكره[4]، لأنّ الإمكان

١) الرقم ٣٥١ .
٢) الرقم ٣٥٥ .
٣) الرقم ٣٥٢ .
٤) الرقم ٣٥٢ .

المطلق من لوازم الماهيّة، والإمكان المقيّد بشيء غير لازم لايكون[١] من لوازمها، فلايتناقضان باختلاف الدوام واللادوام لاختلاف موضوعيهما .

وقوله في الجواب عن تجويز كون الإمكان مقيداً بوقت «إنّ الوقت إن لميكن موجوداً استحال أن يكون له أثر، وإن كان موجوداً كان الكلام فيه كما في الأول»[٢] مبطلٌ لأصل دليله على إثبات الإرادة بأن يقال : «الوقت إن لميكن موجوداً استحال أن يتخصّص بالإرادة، وإن كان موجوداً احتاج إلى وقت آخر وإرادة أُخرى تخصّصه به، ويتسلسل» .

قوله : «كون الماهيّة متقرّرة قبل وجودها بناء على أنّ الماهيّة متقرّرة حال عدمها»[٣] فيه نظر، لأنّ الماهيّة متقرّرة قبل وجودها وقبل عدمها قبليّة بالذات، ولايلزم منه أن يكون تقرّرها حال عدمها إلا إذا كانت [تر١٢٩ب] القبليّة بالزمان .

والقول بأنّ [طو١١٨ب] الحوادث مستندة إلى الاتّصالات الفلكيّة[٤]، إن أُريد بالاستناد كون الاتّصالات شرطاً لوجوداتها، لاينافي كونها واقعة بقدرة الله تعالى. والمعارضة بالإرادة و«أنها تجب أن تكون نسبتها إلى الكلّ على السواء[٥]، كما كانت القدرة نسبتها إلى الكلّ على السواء» واردةٌ. وعجزه عن الجواب عن ذلك والتزام كون العلوم القديمة والإرادات القديمة غير متناهية بحسب المعلومات والمرادات خروج عن المذهب، فإنّ الأصحاب

---

١) تر : ـ لايكون .

٢) الرقم ٣٥٦ .

٣) الرقم ٣٥٢ .

٤) الرقم ٣٥٣ .

٥) الرقم ٣٥٤ .

يقتصرون على القدماء التسعة ذات وثمانية أوصاف[١]، وهو التزم كونها غير متناهية.

والأصوب أن نقول: الإرادة القديمة تقتضي إضافات غير متعدّدة بحسب المرادات، ووجود تلك الإضافات لايكون إلافي العقول، والقدرة لاتقتضي ذلك، لأنّ نسبتها إلى جميع المقدورات على السواء، فلابدّ من مرجّح يرجّح البعض ليتعلّق به الإيجاد.

والحقّ أنّ القائل بجواز كون القدرة متعلّقة ببعض المقدورات من غير تخصيص لايمكنه إثبات الإرادة إلا بالسمع. أمّا القائل بامتناع ذلك فيمكنه إثباتها بالعقل وبالسّمع.

وقوله: «بأنّ كون الشيء بحيث سيوجد لايكون لأجل العلم بأنّه سيوجد، بل يكون لصفة أُخرى» يقتضي كون الشيء قبل إيجاده موصوفاً بكونه بحيث سيوجد، وكون القدرة غير صالحة للتعلّق بذلك الشيء من غير مخصّص، وهما مناقضان لما ذهب إليه.

وقوله: «بنفى الغرض عنه تعالى» فسيجيء بيانه والكلام فيه.

والقول «بأنّ الإرادة واجبة التعلُّق بإيجاد شيء في وقت دون وقت» يقتضي ثبوت الشيء والوقت قبل وجودهما، وتخصُّص الوقت بالشيء من جهة الإرادة الواحدة المتعلقة ببعض المرادات دون البعض الآخر من غير مخصّص، كما ذهب إليه في القدرة.

---

١) راجع الرقم ١٧٠.

(٣٥٨) **قال** :

مسألة: اتّفق المسلمون على أنّه تعالى سميع بصير

لكنّهم اختلفوا في معناه ، فقالت الفلاسفة والكعبيّ وأبو الحسين البصريّ: «ذلك عبارة عن علمه تعالى بالمسموعات والمبصرات» .

وقال الجمهور منّا ومن المعتزلة[١] والكرّاميّة : «إنّهما صفتان زائدتان على العلم»[٢] . [تر١٣٠آ]

لنا: أنّه تعالى حيٌّ ، والحيّ يصحُّ اتّصافه بالسمع والبصر، وكلّ من صحَّ اتّصافه [طو١١٩آ] بصفة فلو لم يتّصف بها اتّصف بضدّها ، فلو لم يكن الله تعالى سميعاً بصيراً كان موصوفاً بضدّهما، وضدّهما نقصٌ ، والنقص على الله تعالى محال[٣] .

فإن قيل: حياة الله تعالى مخالفة لحياتنا، والمختلفان لايجب اشتراكهما في جميع الأحكام، فلايلزم من كون حياتنا مصحّحة للسمع والبصر كون حياته كذلك .

(٣٥٩) سلّمنا ذلك ، لكن لِم لايجوز أن يقال: حياته و إن صحّحت السمع والبصر،

---

١) قال الملاحمي الخوارزمي (الفائق : ٣٦-٣٧) : اختلف شيوخنا في فائدة وصفه بذلك، فذهب شيوخنا أبو هاشم وأصحابه إلى أن فائدته هو أنه لايستحيل أن يدرك المسموع والمبصر إذا وجدا، ولهذا يصفونه بكونه تعالى سميعا بصيرا لم يزل، وذهب البغداديون إلى أن فائدته هو أنه تعالى عالم بما يسمعه الأحياء منا وما يبصرونه . واختلافهم في فائدته منتشئ من اختلافهم في هل هو تعالى مدرك للمدركات كالأحياء منا، فعند أبي هاشم وأصحابه أن هذه الصفة يجوز إثباتها لذاته تعالى وعند غيرهم لايجوز إثباتها له، وإنما يصح على الأحياء منا (راجع تفصيل كلام الفريقين من المعتزلة واحتجاجاتهم في نفس المصدر) .

٢) فعلى القول الأول يكون السمع والبصر نوع خاص من العلم، وعلى الثاني صفتين مغايرتين للعلم زائدتين على الذات قائمتين بها (المفصل) .

٣) تمهيد الأوائل : ٤٦.

لكن ماهيّته تعالى غير قابلة لهما[١] ؟ كما أنّ الحياة و إن صحّحت الشهوة والنفرة ، ولكن ماهيّته تعالى غير قابلة لهما، فكذلك هاهنا .

سلّمنا أنّ ذاته تعالى قابلة لهما[٢] ، لكن لِمَ لايجوز أن يكون حصولهما موقوفاً على شرط ممتنع التّحقق في ذات اللّٰه تعالى ؟ وهذا هو قول الفلاسفة ، فإنّ عندهم إبصار الشيء مشروط بانطباع صورة صغيرة مشابهة لذلك المرئي في الرطوبة الجليديّة و إذا كان ذلك في حق اللّٰه تعالى ممتنعاً لاجرم لم تثبت الصّحّة .

سلّمنا حصول الصّحّة «لكن لِمَ قلت: إنّ القابل للصفة يستحيل خلوّه عنها وعن ضدّها معاً» ؟ وقد تقدّم تقريره.

سلّمنا ذلك ، لكن[٣] ما المعنىّ بالنقص؟ ثمّ لِمَ قلت: «إنّ النقص[٤] محال». فإن رجعوا فيه إلى الإجماع صارت الدلالة سمعيّة ، و إذا كان الدليل على حقيّة الإجماع هو الآية والآيات الدالّة على السمعيّة والبصريّة أظهر من الآيات الدالة على صحّة الإجماع، كان الرجوع في هذه المسألة إلى التمسّك بالآية أولى ، فالمعتمَد التمسّك بالآيات ، ولاشكّ أنّ لفظ السمع والبصر ليس حقيقة في العلم بل مجازاً فيه وصرف اللفظ عن الحقيقة إلى المجاز لايجوز إلا عند المعارض ، وحينئذ يصير الخصم محتاجاً إلى إقامة الدلالة على امتناع اتّصافه تعالى بالسمع والبصر .

---

١) المحصل ن : + فامتنع ثبوتهما .

٢) طو : ــ لهما .

٣) تر : + لم قلت .

٤) المحصل ن : + على الله تعالى .

(٣٦٠) ومن الأصحاب من قال [١] : «السميع البصير أكمل ممّن ليس بسميع ولابصير، والواحد منّا سميع بصير، فلو لم يكن الله تعالى كذلك لكان الواحد منّا أكمل من الله تعالى، وهو محال» .

وهذا ضعيف ؛ لأنّ لقائل أن يقول: الماشي أكمل ممّن لايمشي ، والحسَن الوجه [تر١٣٠ب] أكمل من قبيح الوجه ، والواحد منّا موصوف به ، فلو لم يكن الله تعالى موصوفاً به لزم أن يكون الواحد منّا أكمل من الله تعالى .

فإن قلت: هذا صفة كمال في الأجسام [طو١١٩ب] والله تعالى ليس بجسم فلايتصوّر ثبوته في حقّه . فلم قلت [٢] : إنّ السمع والبصر ليسا [٣] من صفات الأجسام، وحينئذ يعود البحث المذكور [٤] .

أقول : يجب أن يُعنى بالفلاسفة في قوله هاهنا «فلاسفة الإسلام» .

والحقّ أن وصف الله تعالى بالسمع والبصر مستفاد من النقل. وإنما لم يوصف بالذوق والشمّ واللمس، لأنّ النقل غير وارد بها. وإذا نُظر في ذلك من حيث العقل لم يوجد له وجه غير ماذكره الفلاسفة والكعبي وأبوالحسين. أمّا إثبات صفتين شبيهتين بسمع الحيوانات وبصرها بالعقل، فغير ممكن.

والأولى أن يقال : لمّا ورد النقل بوصفه تعالى بهما آمنّا بذلك وعرفنا أنّهما لايكونان له تعالى بآلتين كما للحيوانات، واعترفنا بأنّا لسنا واقفين

---

١) ذكر الكاتبي (المفصل) أن القائل بعض الأشاعرة والغزالي من جملتهم .

٢) طو : قلت فلم قلت .

٣) طو. تر : ليس .

٤) إشارة إلى المذكور قبل هذا الدليل من النقصان والكمال والرجوع فيه إلى الإجماع (المفصل) .

على حقيقتهما، وذلك لأنّ ما قالوا في هذا الباب لايرجع بطائل .

أمّا قولهم : «الحيّ يصحّ اتّصافه بالسمع والبصر» فليس بمطّرد، لأنّ أكثر الهوامّ والسمك لاسمع لها، والعقرب والخُلْد [١] لابصر لهما، والديدان وكثير من الهوامّ لاسمع لها ولابصر. ولو لم يمتنع اتّصاف تلك الأنواع بالسمع والبصر لما خلا جميع أشخاصها منها، وإذ جاز أن يكون بعض فصول الأنواع مزيلاً لتلك الصّحّة لم يبق لثبوتهما في نوع آخر وجه من جهة الصحّة .

وأيضاً لايجب أنّ كلّ ما لايتصف بصفة يتّصف بضدّ تلك الصفة، فإنّ الشفّاف لايتّصف بالسواد ولابغيره ممّا هو ضدّه، مع أنّه صحيح الاتّصاف بها لكونه جسماً، بلى كلّ ما لايتّصف بصفة يتّصف بعدمها [٢]، وليس ضدّ الصفة هو عدمها، وإن كان الاتّصاف بعدمها حاصلاً عند الاتّصاف بضدّها من غير انعكاس .

وأيضاً إن كان عدم السمع والبصر نقصاً لكان عدم الشمّ والذوق واللمس أيضاً نقصاً .

وقوله : «الإبصار عند الفلاسفة مشروط بالانطباع» ليس كما ينبغي، والواجب أن يقول «أو بالشعاع» كما مرّ الكلام في ذلك [٣] .

وباقي [تر١٣١آ] كلامه ظاهر.

---

١) الخلد : الفأرة العمياء ويقال له بالفارسية : موش كور .

٢) طو : بعدها .

٣) راجع ما مضى في الكلام على الرقم ١٨ و٢٤٠ .

(٣٦١) **قال :**

مسألة: اتّفق المسلمون على[١] إطلاق لفظ «المتكلّم» على الله تعالى

لكنّهم اختلفوا في معناه ، فزعمت المعتزلة أنّ معناه كونه تعالى موجداً لأصوات [طو١٢٠آ] دالّة على معانٍ مخصوصة في أجسام مخصوصة[٢] .

---

١) تر : عن .

٢) قال الأشعري (مقالات الإسلاميين : ٢/٢٠٠) وأما القول في البارئ أنه متكلم : فقد اختلفت المعتزلة في ذلك، فقال عباد بن سليمان : «لا أقول : إن البارئ متكلم وأقول : إنه مكلم» وهذا خلاف إجماع المسلمين، وزعم أن «متكلّم» «متفعِّل» فيلزمه أن لايقول : «إن البارئ متفضل» لأن «متفضّل» «متفعّل» ولايقول «قيّوم» لأن قيّوم فيعول . وقال أكثر المعتزلة ـ إلا من قال منها بالطباع ـ : «إن كلام الله سبحانه فِعله، وأن لله كلاماً فعَله وأنه محال أن يكون الله سبحانه لم يزل متكلماً». وقال بعض مشايخ المعتزلة : «أن الله سبحانه لم يخلق الكلام إلا على معنى أنه خلق ما أوجبه . وأن الله لايكلم أحداً في الحقيقة ولايفعل الكلام على التصحيح، وأن كلام الله فعل الجسم بطباعه، وحقيقة قول هؤلاء أنه لا كلام لله في الحقيقة وأن الله ليس بمتكلم في الحقيقة ولامكلم، وهذا قول معمّر وأصحاب الطبائع .

وقالت شرذمة : «إن الله لم يزل متكلماً بمعنى أنه لم يزل مقتدراً على الكلام وأن كلام الله محدَث» وافترقوا فرقتين : فقال بعضهم : «مخلوق»، وقال بعضهم : «غير مخلوق» . وقال ابن كلاب أن الله لم يزل متكلماً والكلام من صفات النفس كالعلم والقدرة» .

وقال أيضا (مقالات الإسلاميين :١/٢٦٧) : اختلفت المعتزلة في كلام الله سبحانه هل هو جسم أم ليس بجسم وفي خلقه على ستة أقاويل : فالفرقة الأولى منهم يزعمون أن كلام الله جسم وأنه مخلوق وأنه لا شيء إلا جسم. والفرقة الثانية منهم يزعمون أن كلام الخلق عرض وهو حركة ـ لأنه لاعرض عندهم إلا الحركة ـ وأن كلام الخالق جسم، وأن ذلك الجسم صوت مقطع مؤلف مسموع وهو فعل الله وخلقه ـ وإنما يفعل الإنسان القراءة، والقراءة حركة ـ وهي غير القرآن، وهذا قول النظام وأصحابه، وأحال النظام أن يكون كلام الله في أماكن كثيرة أو في مكانين في وقت واحد، وزعم أنه في المكان الذي خلقه الله فيه . والفرقة الثالثة من المعتزلة يزعمون أن القرآن مخلوق لله وهوعرض، وأبوا أن يكون جسماً وزعموا أنه يوجدفي أماكن ☚

☚ أماكن كثيرة في وقت واحد: إذا تلاه تال فهو يوجد مع تلاوته، وكذلك إذا كتبه كاتب وجد مع كتابته، وكذلك إذا حفظه حافظ وجد مع حفظه، فهو يوجد في الأماكن بالتلاوة والحفظ والكتابة ولايجوز عليه الانتقال والزوال. وهذا قول أبي الهذيل وأصحابه، وكذلك قوله في كلام الخلق أنه جائز وجوده في أماكن كثيرة في وقت واحد. والفرقة الرابعة منهم يزعمون أن كلام الله عرض وأنه مخلوق وأحالوا أن يوجد في مكانين في وقت واحد، وزعموا أن المكان الذي خلقه الله فيه محال انتقاله وزواله منه ووجوده في غيره، وهذا قول جعفر بن حرب وأكثر البغداديين.
والفرقة الخامسة منهم أصحاب معمر يزعمون أن القرآن عرض والأعراض عندهم قسمان: قسم منها يفعله الأحياء وقسم منها يفعله الأموات، محال أن يكون ما يفعله الأموات فعلاً للأحياء، والقرآن مفعول وهو عرض ومحال أن يكون الله فَعَله في الحقيقة، لأنهم يحيلون أن تكون الأعراض فعلاً لله، وزعموا أن القرآن فعل للمكان الذي يسمع منه إن سمع من شجرة فهو فعل لها وحيثما سمع فهو فعل للمحل الذي حل فيه. والفرقة السادسة يزعمون أن كلام الله عرض مخلوق وأنه يوجد في أماكن كثيرة في وقت واحد، وهذا قول الإسكافي.
واختلفت المعتزلة في كلام الله هل يبقى أم لايبقى: فمنهم من قال: «هو جسم باق والأجسام يجوز عليها البقاء وكلام المخلوقين لا يبقى» وقالت طائفة أخرى: «كلام الله تعالى عرض وهو باق وكلام غيره يبقى» وقالت طائفة أخرى: «كلام الله عرض غير باق وكلام غيره لا يبقى» وقالت في كلامه تعالى أنه لا يبقى وأنه إنما يوجد في وقت ما خلقه الله ثم عدم بعد ذلك.
واختلفت المعتزلة هل مع قراءة القارئ لكلام غيره وكلام نفسه كلام غيرهما على مقالتين:
فزعمت فرقة منهم أن مع قراءة القارئ لكلام غيره وكلام نفسه كلاماً غيرهما، وزعمت فرقة أخرى منهم أن القراءة هي الكلام. واختلف الذين زعموا أن مع القراءة كلاماً على مقالتين: فزعمت الفرقة الأولى منهم أن القراءة كلام لأن القارئ يلحن في قراءته وليس يجوز اللحن إلا في كلام وهو أيضاً متكلم وإن قرأ كلام غيره ومحال أن يكون متكلماً بكلام غيره فلا بد من أن تكون قراءته هي كلامه. وقالت الفرقة الثانية: القراءة صوت والكلام حروف والصوت غير الحروف.
واختلفت المعتزلة في الكلام هل هو حروف أم لا على مقالتين: فزعمت فرقة منهم أن كلام الله سبحانه حروف، وزعم آخرون منهم أن كلام الله سبحانه ليس بحروف.
واختلفت المعتزلة في الكلام هل هو موجود مع كتابته أم لا على مقالتين: فزعمت فرقة منهم أن الكلام يوجد مع كتابته في مكانها كما يجامع القراءة في موضعها، وزعمت فرقة أخرى منهم أن الكتابة رسوم تدل عليه وليس بموجود معها».

واعلم أنّا لانازعهم في المعنى ، لأنّا نعتقد أنّ جميع الحوادث واقعة بقدرة الله تعالى ، ونسلّم أنّ خلق الأصوات في الأجسام الجماديّة والحيوانيّة جائز. فإذا ثبت ذلك فقد ساعدناهم على المعنى .

بقي هاهنا النزاع في أنّ اسم «المتكلّم» هل وضع في اللغة لهذا المعنى أم لا ؟ هذا بحث لغويّ لاحظّ للعقل فيه ألبتّة .

والمتكلّمون من الفريقين قد طوّلوا فيه ، ولافائدة فيه[1] .

أمّا أصحابنا فقد اتّفقوا على أنّ الله تعالى ليس بمتكلّم بالكلام الذي هو الحروف والأصوات ، بل زعموا أنّه متكلّم بكلام النفس .

والمعتزلة ينكرون هذه الماهيّة ، وبتقدير الاعتراف بها ينكرون اتّصاف ذات الباري تعالى بها، وبتقدير ذلك ينكرون كونها قديمة ، وبتقدير ذلك ينكرون كونها واحدة .

فالحاصل أنّ الذي ذهبوا إليه فنحن من القائلين به ، إلا أنّا أثبتنا أمراً آخر، وهم ينازعوننا في الماهيّة والوجود والقِدم والوحدة .

فهذه مقدّمة لابدّ من معرفتها للخائض في هذه المسألة .

(٣٦٢) احتجّ الأصحاب على كونه تعالى متكلّماً بأُمور:

أحدها أنّه تعالى حيّ ، والحيّ يصحّ اتّصافه بالكلام. فلو لم يكن الله تعالى موصوفاً بالكلام لكان موصوفاً بضدّه ، وهو نقص ، وهو على الله تعالى محال[2] .

---

١) راجع تفصيل ما قاله المعتزلة في هذه المباحث في المغني : خلق القرآن .

٢) تمهيد الأوائل : ٤٦ .

قالت المعتزلة: التصديق مسبوق بالتصوّر، فما ماهيّة هذا الكلام؟ فإنّ الذي نجده من أنفسنا إمّا هذه الحروف والأصوات، أو محلّ هذه الحروف والأصوات[١]، وأنتم لاتثبتونهما لله تعالى.

فإن قلت: أعني بالأمر طلب الفعل.

قلت: لم لايجوز أن يكون ذلك الطلب هو الإرادة؟ وأنتم حيث حاولتم الفرق بينه وبين الإرادة قلتم: الله تعالى قد يأمر بما لايريد، لكن هذا الفرق إنما يثبت بعد ثبوت كونه تعالى متكلّماً، وذلك يتوقّف على تصوّر ماهيّة الكلام، فلو توقّف تصوّر ماهيّة الكلام عليه لزم الدور.

و إن نزلنا عن هذا المقام، لكن لِم قلت: أنّه يصحّ اتّصاف ذات الله تعالى به؟ ونقرّره بالوجوه الثلاثة المذكورة في مسألة السّمع [طو١٢٠ب] والبصر؟

سلّمنا أنّه يصحّ اتّصافه به، لكن لِم قلت: [تر١٣١ب] إنّ ضدّه نقص وآفة؟ بل الذي نعدّه نقصاً وآفة في العرف هو العجز عن التلفّظ بالحروف، وأمّا ضدّ المعنى الذي ذكرته، فلِم قلت: أنّه نقص. بل لو قيل: «إنّ ذلك المعنى هو النقص» لكان أقرب، فإنّ ثبوت الأمر والنهي من غير حضور المخاطب سفهٌ، وهو نقص.

وبقيّة الأسئلة ما تقدّمت[٢].

أقول: كلامه ظاهر، والوجوه الثلاثة المذكورة هي الاختلاف في معنى

---

١) المحصل: ليس إلا هذه الحروف والأصوات أو تخيل هذه الحروف والأصوات.

٢) المحصل: وبقية الأسئلة هي التي تقدمت في المسألة السابقة.

الحياة، وامتناع اتّصاف الماهيّة بالكلام، وكون قبول الاتّصاف به موقوفاً على شرط ممتنع الحصول[١].

(٣٦٣) **قال**:

وثانيها[٢] قالوا: لمّا علمنا أنّ أفعال اللّٰه تعالى يجوز عليها التقديم والتأخير لاجرم أسندناها إلى مرجّح، وهو الإرادة، فكذلك رأينا أفعال العباد[٣] متردّدة بين الحظر والإباحة والندب والوجوب، فاختصاصها بهذه الأحكام يستدعي مخصّصاً، وليس ذلك هو الإرادة، لأنّ اللّٰه تعالى قد يأمر بما لايريد، وبالعكس، فلابدّ من صفة أُخرى، وهي الكلام.

وهذا أيضاً ضعيف، لأنّا نقول: لِمَ لايجوز أن يكون معنى الوجوب والحظر هو أنّ اللّٰه تعالى عرّف المكلّف أنّه يريد عقاب من يترك الفعلَ الفلانيّ في الآخرة، أو يريد إيصال الثواب إليه في الآخرة؟ وهذا القدر ممّا لاحاجة فيه إلى إثبات الكلام، فإن ادّعيت أمراً وراء ذلك فهو ممنوع.

أقول: تردّد الكلام بين الحظر والإباحة قبل التخصيص بأحدهما يدلّ على صحّة الاتّصاف بأحدهما لابعينه قبل ورود السمع المخصّص، وذلك مناقض للقول بأنّ ماهيّتهما مستفادة من السمع.

وتفسير الوجوب والحظر بتعريف إرادة العقاب والثواب غير صحيح.

---

١) قال قده في التجريد (١٩٣): وعمومية قدرته تدل على ثبوت الكلام، والنفساني غير معقول.

٢) ثاني حجج الأشعرية على كونه تعالى متكلما.

٣) تر: العبادة.

إنما الصحيح تعريف العبد بتعريضه للوعيد والوعد، وذلك لأنّ كثيرا ممّن يرتكب الحظر لايعاقب[1] عليه. ولو أراد الله عقابه لما فاته العقاب .

لايقال : تعريف العبد يكون بالإلهام أو بالإخبار وليس الإلهام عامّاً والإخبار كلام، فيلزم الدور، لما سيجيء جوابه .

(٣٦٤) **قال** :

وثالثها[2] أنّ اللّٰه تعالى ملك مُطاع. والمطاع هو الذي له الأمر [طو١٢١آ] والنهي.

وهو ضعيف جداً، لأنّهم إن عنوا بـ«المطاع» نفوذ [تر١٣٢آ] قدرته ومشيئته في المخلوقات فهو مسلّم. و إن عنوا به أنّ له أمراً و نهياً فهو أوّل المسألة .

ورابعها إجماع المسلمين على كونه متكلّماً .

وهو ضعيف لما بيّنّا أنّ الإجماع ليس إلا على اللفظ ، أمّا في المعنى الذي يقول به أصحابنا فهو غير مجمَع عليه ، بل لم يقل به أحد إلا أصحابنا. والمعتمَد قوله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمًا﴾ [النساء/١٦٤].

فإن قيل: اسم الكلام موضوع في اللغة لهذه الألفاظ ، وأنتم لاتقولون بكونه تعالى موصوفاً بالكلام بهذا المعنى ، فقد صرفتم اللفظ عن ظاهره ، و إذا كان كذلك لم يكن صرفه إلى المعنى الذي ذكرتموه أولى من صرفه إلى معنى آخر، وهو الأمر الذي به عرّف اللّٰه تعالى ما يفعل بالمكلّفين في الآخرة من الثواب والعقاب .

---

١) طو، تر : ولايعاقب .

٢) ثالث حجج الأشعرية على كونه تعالى متكلما .

ثمّ إن نزلنا عنه ، لكنّه إثبات الكلام بالكلام ، وإثبات الشيء بنفسه باطل .

والجواب: إنّ صرفه إلى هذا المعنى أولى ، لقول الشاعر[١] :

إنّ الكلام لفي الفؤاد و إنما * جُعل اللسان على الفؤاد دليلا

والجواب عن الثاني أنه إثبات كلام الله تعالى بإخبار الرسول ﷺ، والعلم بصدق الرسول لايتوقّف على العلم بكونه تعالى متكلّماً، لأنّا مهما علمنا أنه لايجوز ظهور المعجز على الكاذب علمنا صدقه ، سواء علمنا كتاب[٢] الله تعالى أو لم نعلمه .

فهذا منتهى القول في هذه المسألة .

أقول : الاستدلال بهذا البيت ركيك، وهو يقتضي أن يقال للأخرس «متكلّم» لكونه بهذه الصفة . والباقي ظاهر.

(٣٦٥) **قال** :

مسألة: [الله تعالى باق ببقاء يقوم به أم لا] ؟

ذهب أبو الحسن الأشعريّ وأتباعه إلى أنّ الله تعالى باق ببقاء يقوم به ، وذهب القاضي و إمام الحرمين إلى نفيه ، وهو الحقّ[٣] .

---

١) الشعر للأخطل كما جاء في عدة من المصادر، (تمهيد الأوائل للباقلاني : ٢٨٤) : وقال الأخطل :

لا يعجبنك من أثير حظه * حتى يكون مع الكلام أصيلا

إن الكلام من الفؤاد و إنما * جعل اللسان على الفؤاد دليلا

٢) المحصل : كلام .

٣) قال الكاتبي : (المفصل) : «ذهب أبوالحسن الأشعري وأتباعه إلى أن البقاء صفة قائمة بذات ☚

لنا: المعقول من البقاء صفة تقتضي ترجيح الوجود على العدم. وهذا إنما يعقل في حقّ ممكن الوجود ، فواجب الوجود لذاته يستحيل أن يكون رجحان وجوده على عدمه معللاً بمعنى .

وأيضاً : فذلك البقاء لاشكّ أنّه باقٍ ، فإن كان باقياً ببقاء آخر لزم إمّا التسلسل و إمّا الدور إن[١] كان باقياً ببقاء الذات التى فرضناها باقية بذلك البقاء[٢] . و إن كان باقياً بنفسه ويكون الذات باقية به مفتقرة إليه [طو١٢١ب] انقلب الذات صفة والصفة ذاتاً، وهو محال .

ولقائل [تر١٣٢ب] أن يقول: البقاء نفس حصول الجوهر في الزمان الثاني ، لا أنّه أمر موقوف عليه . وجوابه: أنّ نفس الحصول في الزمان ليس صفة ، و إلا لزم التسلسل [وأمّا في الشاهد[٣] فليس بمعنى أيضاً، لأنّ شرط حصوله في الجوهر حصول الجوهر في الزمان الثاني فلو افتقر حصول الجوهر في الزمان الثاني إليه لزم الدور][٤] .

= الباقي، وهو باق بتلك الصفة، وذهب القاضي وإمام الحرمين وجمهور المعتزلة إلى نفي تلك الصفة عنه، وهو اختيار الإمام ضياء الدين وهو شيخ الإمام، ووالده كان يثبتها في الشاهد وينفيها في الغائب وإليه ذهب الكعبي» . (المراد من الشاهد الله تعالى والغائب الممكنات) .

وقال الملاحمي الخوارزمي (الفائق : ٤٩) : «الباقي هو المستمر الوجود، وإذا كان تعالى قديما كان مستمر الوجود لامحالة، فيكون باقيا، ولم يختلف شيوخنا في صفته تعالى بذلك، وحكى شيوخنا عن أبي القاسم [الكعبي] أنه يقول فيه : «إنه تعالى باق لذاته» والكلابية تقول : «إنه تعالى باق ببقاء قديم» ويقولون في المحدثات الباقية : «إنها باقية ببقاء». » .

١) المحصل : وان .

٢) المحصل : + لزم الدور .

٣) يعني في الممكنات .

٤) مابين المعقوفتين جاء في المحصل بعد الرقم الأسبق : «انقلب الذات صفة والصفة ذاتا وهو محال» .

احتجّوا بأنّ الذات لم تكن باقية حال الحدوث ، ثمّ صارت باقية ، فوجب أن يكون البقاء زائداً .

والجواب بأنّه معارض بأنّ الذات كانت حادثة زمان الحدوث ثمّ حال البقاء مابقيت حادثة ، فيلزم أن يكون الحدوث صفة زائدة ، وهو محال على ما تقدّم.

فإن قلت: الحدوث نفس حصوله في الزمان الأوّل .

قلت: البقاء نفس حصوله في الزمان الثاني .

أقول : وهاهنا مذهب آخر، وهو القول بثبوت البقاء في الممكنات، ونفيه عنه تعالى. وبه قال الكعبيّ وأتباعه .

قوله : «البقاء صفة تقتضي ترجيح الوجود على العدم» يقال له : الموجود الذي لايبقى، لابدّ له أيضاً ممّا يقتضي ترجيح وجوده على عدمه، فإذن هذا الحكم ليس ممّا يختصّ بالبقاء إلا أن يكون الترجيح في الزّمان الثاني .

والتحقيق فيه أنّ البقاء مقارنة الوجود لأكثر من زمان واحد بعد الزمان الأوّل، وذلك لايعقل فيما لايكون زمانياً . واعتبر الحكم بكون الكلّ أعظم من جزئه، فإنّه لايمكن أن يقال : «إنّه واقع في زمان أو في جميع الأزمنة» كما لايقال : «إنّه واقع في مكان أو في جميع الأمكنة». وإذا كان الحكم كذلك فما يتوقّف عليه الحكم ـ كالتصوّرات ـ أولى بأن يكون كذلك. وعلّة الزمان لايكون زمانيّاً، فكيف مبدء الكلّ .

فإذن اتّصافه بالبقاء نوع من التشبيه بالزمانيّات .

وأمّا كون البقاء باقياً أو غير باق، فإن كان باقياً فبقاؤه إمّا بذاته أو بغير

ذاته، فحكمه حكم الأمور الاعتباريّة التي توجد في العقل فقط وتنقطع عند عدم الاعتبار .

وقوله : «و أمّا في الشاهد فليس بمعنى أيضاً» إشارة إلى إبطال مذهب الكعبي. [طو١٢٢آ]

وقوله : «بأن الحدوث ليس صفة زائدة» فجوابه [تر١٣٣آ] ما مرّ.

ثمّ إن كان الحدوث نفس الحصول في الزمان الأوّل، فالبقاء حصول في زمان مشروط بحصول في زمان قبله، وإلا لم يكن زمانه ثانياً. والحصول في الزمان الأوّل ليس مشروطاً بالحصول في زمان آخر، فالاختلاف بينهما بوجود هذا الشرط وعدمه فقط . ومن هذا الاعتبار يتحقّق ما قلنا، وهو أنّ البقاء مقارنة الوجود لأكثر من زمان واحد بعد الزمان الأوّل .

(٣٦٦) **قال :**

مسألة: مذهب أكثر المسلمين أنّه تعالى عالم بكلّ المعلومات

خلافاً للفلاسفة[١] ولقوم من أهل الملّة .

لنا: أنّه تعالى لكونه حيّاً يصحّ أنّ يكون عالماً بكلّ المعلومات ، فلو اختصّت عالميّته بالبعض دون البعض لافتقر إلى مخصّص ، وهو محال[٢] .

---

١) الفلاسفة لاينكرون علمه تعالى بكل المعلومات، إنما الخلاف في كيفية علمه وطريقه، قال ابن سينا (النجاة : ٥٩٤) : «وكما أن إثبات كثير من الأفاعيل للواجب الوجود نقص له، كذلك إثبات كثير من التعقلات، بل واجب الوجود إنما يعقل كل شيء على نحو كلي، ومع ذلك فلايعزب عنه شيء شخصي، فلايعزب عنه مثقال ذرة في السماوات ولا في الأرض، وهذا من العجائب التي يحوج تصورها إلى لطف قريحة».

٢) قال الملاحمي الخوارزمي المعتزلي(الفائق : ٨٤) : «وأماكونه تعالى عالما بكل مايصح أن يعلم ...

أقول : لقائل أن يقول : أبالبديهة عرفت أنّ المخصّص هاهنا محال، أم بالدليل ؟ فإن قلت : «بالبديهة» فقد كابرت، وإن قلت : «بالدليل» فأين الدليل ؟ غاية ما في الباب أن تقول : نحن ما نعرف جواز ثبوت المخصّص أو امتناعه .

(٣٦٧) **قال** :

[القائلون بأن الله تعالى لايعلم ذاته]

ومن الدهريّة من زعم أنّه لايعلم ذاته ، لأنّ العلم أمر إضافيّ ، فلو علم ذاته لكانت ذاته مضافة إلى نفسه ، و إضافة الشيء إلى نفسه محال .

فإن قلت: ذاته تعالى من حيث أنّه عالم مغاير له من حيث أنّه معلوم، وهذا القدر من التغاير يكفي في هذه الإضافة .

قلت: صيرورة الذات عالمة ومعلومة يتوقّف على قيام العلم بها، وهو موقوف على المغايرة ، والمغايرة موقوفة على صيرورة الذات عالمة أو[1] معلومة ، فيلزم الدور.

تعالى حي عالم لذاته، وكل حي لايستحيل أن يعلم كل ما يصح أن يعلم، وهو تعالى عالم ببعض ذلك بذاته، فليس بأن يعلم البعض أولى من البعض، وإنما يعلم أحدنا بعض المعلومات دون بعض لأنه ليس بعالم لذاته، بل لابد له مع ذاته من طريق إلى العلم نحو الإدراك والنظر، ولذلك اختصاص ببعض ما يصح أن يعلم، ولا مخصص لذاته تعالى بمعلوم دون معلوم، فلزم أن يعلم الكل» .

١) المحصل : ومعلومة .

جوابه أنّه منقوض بعلمنا بأنفسنا .

أقول : لو قال : «ومن الفلاسفة» بدل قوله :«و من الدهريّة» لكان أصوب، لأنّ الدهريّة لايثبتون إلها غير الدهر، فضلاً عن أن يكون عالماً أو غير عالم .

ثمّ الصحيح أنّ المقتضي للمغايرة هو العلم وليست المغايرة بمقتضية للعلم، بلي هذه المغايرة لاتنفك عن العلم، كما لاينفكّ المعلول عن علّته ولايلزم الدور .

وإنما يقول من ينفي عنه تعالى هذا العلم، لاستحالة التكثّر هناك . أمّا فينا فيجوّزه، لجواز التكثّر هاهنا .

(٣٦٨) **قال** :

[القائلون بأن الله تعالى لايعلم غيره]

ومنهم من سلّم كون [طو١٢٢ب] الباريء تعالى عالماً بنفسه ، ومع ذلك لايسلّم كونه[١] عالماً بغيره ؛ لأنّ العلم صورة مساوية للمعلوم في العالِم أو إضافة مخصوصة بين العالم والمعلوم. فلو علم اللّٰه [تر١٣٣ب] تعالى الحقائق لحصلت تلك الصور[٢] أو تلك الإضافات في ذاته تعالى ، فتحصل الكثرة في ذاته .

والجواب: أنّ الكثرة في الصور أو الإضافات ، وهو من لوازم الذات ، لا نفسها .

---

١) المحصل : ومنع كونه (بدلا من : ومع ذلك لايسلم كونه) .

٢) طو : الصورة .

أقول : حصول الصّور في الذات لايخلو من أن تكون تلك الصور من نفس الذات ـ ويلزم منه كون الفاعل قابلاً ـ أو يكون من غيرها وذلك يقتضي تأثّر الذات من غيره، فإنّ المحلّ يتأثّر من الحالّ فيه . وأمّا كثرة الإضافات فلاتوجب كثرة الذات .

(٣٦٩) **قال** :

[القائلون بأن الله تعالى لايعلم الجزئيات]

ومنهم من زعم أنّه لايعلم الجزئيّات ، لأنّه لو علم كون زيد في الدار، فعند خروجه منها إن بقي العلم الأوّل كان جهلاً، و إن لم يبق كان تغيّراً .

والجواب: أنك إن عنيت بالتغيّر وقوع التغيّر في الأحوال الإضافيّة ، فلِم قلت: «أنّه محال» ، ولذلك فإنّ اللّٰه تعالى كان قبلاً لكلّ حادثٍ ثمّ يصير معه ثمّ يصير بعده ، والتغيّر في الإضافات لايوجب التغيّر في الذات . فكذا هاهنا، كونه عالماً بالمعلوم إضافة بين علمه وبين ذلك المعلوم، فعند تغيّر المعلوم تتغيّر تلك الإضافة فقط .

أقول : لقائل أن يقول : إنّك [قلت عند ذكر مذاهب العلماء في ماهيّة العلم هكذا[١] : «وقيل إنّه إضافيّ . ومنهم من سمّى هذه الإضافة بالتعلّق» . ثمّ قلت : «وأمّا نحن فلانقول إلا بهذا التعلّق» فكيف تقول هاهنا : «كونه

---

١) راجع الرقم ٢١٦ .

عالماً بالمعلوم إضافة بين علمه وبين ذلك المعلوم» وترجع من[١] أن تقول: «إضافة بين إضافة له إلى المعلوم وبين ذلك المعلوم»؟

وأيضاً إنّك][٢] تقول: بـ«أنّ العلم صفة قديمة لايجوز عليها التغيّر» وهاهنا جعلته إضافة متغيّرة.

وأيضاً لو كان العلم إضافة بين العالم والمعلوم لامتنع العلم بالمعدومات والممتنعات.

وأيضاً قد قلت: الإضافات لاوجود لها في الأعيان. وإذن لايكون لعلم الله وجود في الأعيان.

ولك أن تقول: «العلم يقع بالاشتراك على تلك الصّفة وعلى هذه الإضافات» وحينئذ لاتكون تلك الصفة علماً بالمعلومات ولاتكون هذه موجودة بزعمك.

وقد قال بعض المتكلّمين ـ هرباً من بعض هذه النقوض ـ: «إنّ العلم بأنّ الشّيء سيوجد هو العلم بوجوده حين وجد بلاتغيّر»[٣] وهذا لايخلو عن مكابرة.

---

١) طو: إلى.

٢) ما بين المعقوفتين ساقط عن تر ومج٤، وعن طو أيضا غير أنه استدرك في طو وكتب على الهامش بخط غير الكاتب. وموجود في مج٢.

٣) قال الملاحمي الخوارزمي (الفائق: ٨٦): «العالم لذاته يجب أن يعلم الأشياء قبل كونها، ذهب إلى ذلك جميع شيوخنا، وحكى الشيخ أبوالقاسم عن هشام بن الحكم أنه تعالى لايعلم الشيء قبل وجوده، وأنه اعتلّ لذلك بـ«أنه تعالى لو كان عالما لم يزل لكان عالما لم يزل بأن الجسم يتحرك وأن السماء موجودة». والذي يدل على صحة قول شيوخنا أنه تعالى خلق الأشياء وأخرجها عن العدم إلى الوجود، فلولا أنه كان عالما لم يزل بحقائق تلك الأشياء وعالما بأجناسها، لما دعاه الداعي إلى إيجادها... فأما ما قاله هشام بن الحكم من أنه لم يزل أن يوصف بأنه عالم بأن ☚

ثمَّ إنّ الفلاسفة لايزعمون أنّه تعالى لايعلم الجزئيّات مطلقاً بعد قولهم: «أنّه عالم بكل المعلومات» بل يقولون: «أنّه تعالى يعلم جميع الجزئيّات من حيث هي [طو١٢٣آ] معقولات، لامن حيث هي جزئيّات [تر١٣٤آ] متغيّرة». قالوا[١]: «المدرك للجزئيّات الزمانيّة من حيث هي متغيّرة يجب أن يكون زمانيّاً ذا آلة قابلاً للتغيّر، وهو شبيه بالإحساس وما يجرى مجراه، وهو تعالى منزّه عن هذا النوع من الإدراك، كما أنّه منزّه عن الإحساس والذوق والشمّ والإشارة الحسيّة». هذا هو مذهبهم.

(٣٧٠) **قال**:

ومنهم من زعم أنّه لايعلم الجزئيّات إلا عند وقوعها، وقبل ذلك فإنّه لايعلم إلا الماهيّة. واحتجّ بوجهين:

الأوّل: إنّ المعلوم متميّز والشيء قبل وجوده نفي محض، فلايكون في نفسه متميّزاً، فلايصحّ أن يكون معلوماً.

والثاني: إنّه تعالى لو علم الأشياء قبل وقوعها، وكلّ ما عِلم فهو واجب الوقوع - لأنّ عدم وقوعه يفضى إلى انقلاب العلم جهلاً، وهو محال، والمؤدّى

☚ الجسم يتحرك وأن السماء موجودة، فباطل، لأن اللازم من ذلك هوأن يوصف [بأنه عالم] بأن السماء ستوجد وأن الجسم سيتحرك، وكيف يوصف [بأنه عالم] لم يزل بأن السماء موجودة وليست بموجودة؟ ويلزم أن يكون ذلك جهلا لا علما. (ثم ذكر الشبهة والأجوبة المختلفة التي أجاب عنها أبو هاشم وأصحابه وما ذكره أبو الحسين في كتابه التصفح عن أبي علي وعن أبي القاسم الكعبي، والمحاكمة بينهم». فراجع المصدر (ص٨٧ـ٩١) إن شئت، فإن نقلها خارج عن النطاق).

١) راجع ما حكيناه عن ابن سينا في التعليقة على الرقم ٣٦٦.

إلى المحال محال، فعدم وقوعه محال - فوقوعه واجب . وحينئذ يلزم الجبر وأن لايتمكّن الحيوان من فعل أصلاً، بل يكون كالجماد، لأنّ ما علم وقوعه فهو واجب وما علم عدمه فهو ممتنع .

والجواب: عن الأوّل أنّه منقوض بعلمنا بالمعدومات الشخصيّة قبل وقوعها، كعلمنا بطلوع الشمس غداً .

وعن الثاني بالتزام أنّ ما علم الله تعالى وقوعه فهو واجب الوقوع .

أقول : يريد بـ«منهم» هاهنا من المخالفين. والكلام في صحّة كون المعدوم معلوماً قد مرّ[1] .

وأمّا التزام «أنّ ما علم الله تعالى وقوعه فهو واجب الوقوع[2] » فيه نظر، لأنّه إن أراد بقوله «فهو واجب الوقوع» : أنّه واجب الصدور عن علمه، بأن يكون علمه موجداً له، كان منقوضاً بعلمه تعالى بذاته وبالمعدومات . وإن أراد أنّه واجب المطابقة لعلمه فهو صحيح، ولايلزم منه جبرٌ، لأنّه عالم بماسيوجد[3] وليس بمجبور؛ وذلك لأنّ هذا الوجوب وجوب لاحق لاسابق . والمعدومات[4] مطابقة لعلمه بها، لأنّه تعالى يعلمها معدومة[5] ، وهي كذلك، بمعنى أنّ المتصوَّر منها ليس بموجود في الخارج .

---

١) راجع الرقم ١٠٣ .

٢) هذا القول بناء على أن مذهب الماتن الجبر كما صرح به الكاتبي في شرح هذا الرقم في المفصل .

٣) تر : سيوجده .

٤) تر : والمعلومات .

٥) تر : معلومة .

(٣٧١) **قال** :

[القائلون بأن الله تعالى لايعلم غير المتناهيات]

ومنهم من أنكر كونه عالماً بما لانهاية له . واحتجّ بثلاثة أوجه :

الأوّل: أنّ المعلومات تتطرّق إليها الزيادة والنقصان ، فإنّ بعضها أقلّ من الكلّ [تر١٣٤ب] وما كان كذلك [طو١٢٣ب] فهو متناه .

الثاني: أنّ المعلوم متميّز عن غيره والمتميّز عن غيره متناه ، فالمعلوم متناه[١] .

الثالث: أنّ العلم بكلّ معلوم يغاير العلم بغيره ، بدليل أنّه يصحّ أن يعلم كون الشيء عالماً بالشيء مع الغفلة عن كونه عالماً بشيء آخر ، والمعلوم غير المجهول . فلو كانت المعلومات غير متناهية لكانت العلوم غير متناهية ، فهناك موجودات غير متناهية ، وهو محال .

والجواب: عن الأوّل: ما تقدّم أنّ تطرّق الزيادة والنقصان إلى الشيء لايدلّ على التناهي .

وعن الثاني: أنّ المتميّز كلّ واحد منها ، وهو متناه .

وعن الثالث: أنّ العلم واحد ، لكنّ نسَبه وتعلّقاته غير متناهية . [وهذا ضعيف][٢] لأنّ الشعور بالشيء إذا كان لايتحقّق إلا مع هذه النسب ، فهذه النسب

---

١) المحصل ن : الثاني إن كل ما كان معلوما فهو متميز عن غيره، وكل ما كان متميزا عن غيره فغيره خارج عنه، وكل ما كان غيره خارجا عنه فهو متناه، فالمعلوم متناه، فما ليس بمتناه وجب أن لايكون معلوما .

٢) إضافة من المحصل .

إن لم تكن موجودة لم يكن العلم موجوداً، وإن كانت موجودة عاد الإلزام[١]، وقد ذكرنا أنّ الاستاذ أبا سهل الصعلوكي التزمه[٢].

أقول: حجّتهم الأولى تدلّ على امتناع ما لانهاية له مطلقاً، وليس لها تعلّق بالمعلومات التي لانهاية لها من حيث كونها معلومة.

وجوابه عن قوله «المعلوم متميّز عن غيره والمتميّز متناه» بأنّ «المتميّز كلّ واحد منها وهو متناه»، غير صحيح، لأنّ الدعوى أنّ الله تعالى عالم بغير المتناهي، فغير المتناهي عنده معلوم، فهو متميّز. وسلّم «أنّ كلّ متميّز متناه» يلزمه أنّ غير المتناهي متناه. والصواب أن يمنع الكبرى، فإنّ المتناهي وغير المتناهي معلومان، ولايلزم منه تناهي غير المتناهي.

وما أجاب به عن الثالث يدلّ على حيرته، فإنّه ذكر فيما مرّ «أنّ الحقّ أنّ العلم أمر إضافيّ» وهاهنا جعله أمراً واحداً متكثر النسب، وصرّح من قبل بكون النسب غير وجوديّة. ثمّ لمَّا تحيّر فيه صوّب قول أبي سهل تعريضاً.

---

١) قال الكاتبي (المفصل): «وفيه نظر، لأنه إن عنى بالموجود في قوله: «إن تلك النسب إما أن لاتكون موجودة، أو تكون موجودة» الحصول من الأمور الموجودة . . . فنختار القسم الثاني، لكن لايلزم من ذلك حصول أمور موجودة في ذاته. وإن عنى به الأمر الوجودي فنختار القسم الأول، لكن لايلزم من كونها غير موجودة على هذا التفسير أن لايكون العلم بالشيء موجودا، فإنه لايلزم من كون الموقوف عليه عدميا عدم حصول الموقوف عليه عند حصوله، فإن المعلول كما توقف على الأمور الوجودية فقد يتوقف على عدم المانع أيضا، ولايلزم من ذلك عدم حصوله عند حصوله، فكذا هاهنا».

٢) راجع الرقم: ٣٥٧.

(٣٧٢ **قال** :

[القائلون بأن الله تعالى ليس عالما بجميع المعلومات]

ومنهم من أنكر كونه عالماً بجميع المعلومات . واحتجّ بأنّه لو علم جميع المعلومات لكان إذا علم شيئاً علم كونه عالماً به ، وعلم أيضاً كونه عالماً بكونه عالماً به ، ويترتب هناك [تر١٣٥آ] مراتب غير متناهية . [و إذا كانت معلوماته غير متناهية - وله بحسب كل معلوم مراتب غير متناهية – كانت الصفات غير متناهية ، لا مرة واحدة ، بل مرارا غير متناهية][1] .

فإن قلت: العلم بالشيء [طو١٢٤آ] نفس العلم بالعلم به .

قلت: هذا باطلٌ ، لأنّ العلم بالشيء إضافة إلى الشيء ، والعلم بالعلم بالشيء إضافة بين العلم وبين العلم بالشّيء ، و الإضافة إلى الشيء غير الإضافة إلى غيره .

والجواب: أن اللانهاية في النسب والتعلّقات ، وهي أُمور غير ثبوتيّة ، إنما الثابت هو العلم، وهو صفة واحدة ، وفيه الإشكال الذي قدّمناه[2] .

أقول : التزم هاهنا جواز كون النسب مع كونها غير ثبوتيّة غير متناهية، وجعل في الأخير العلمَ صفة واحدة مع التزام النقض عليه . فانظر في تحيُّره وخبطه في هذا الموضع. ولو قال : «عقول البشر لاتصل إلى اكتناه الذّات

---

١) ما بين المعقوفتين إضافة من المحصل .

٢) إشارة إلى ما قال في الرقم السابق تعريضا على ما قيل في الجواب عن الوجه الثالث : «وهذا ضعيف ...» .

ولا إلى تحقّق حقائق صفاته» لكان أولى، فإنّ «العجز عن درك الإدراك إدراك»[١].

وتحقيق هذا المبحث يحتاج إلى كلام طويل لايحتمله هذا الموضع.

(٣٧٣) **قال:**

مسألة: مذهب أصحابنا أنّ الله تعالى قادر على كلّ المقدورات

خلافاً لجميع الفرق.

أقول: لم يذكر من المخالفين غير الفلاسفة والثنويّة وقوماً معدودين من المعتزلة. وليس جميع الفرق محصورين في هؤلاء.

(٣٧٤) **قال:**

لنا أنّ ما لأجله صحّ في البعض أن يكون مقدوراً لله تعالى هو الإمكان؛ لأنّ ماعداه إمّا الوجوب وإمّا الامتناع، وهما يحيلان المقدوريّة. لكنّ الإمكان وصف مشترك فيه بين الممكنات، فيكون الكلّ مشتركاً في صحّة مقدوريّة الله تعالى. فلو اختصّت قادريّته بالبعض دون البعض افتقر إلى المخصّص.

وإذا[٢] ثبت أنّه تعالى قادر على جميع الممكنات وجب أن لايوجد شيء من الممكنات إلا بقدرته؛ إذ لو فرضنا شيئاً آخر مؤثراً لكانا إذا اجتمعا على ذلك الممكن: فإمّا أن يقع ذلك الممكن بهما معاً، فيجتمع على الأثر الواحد مؤثّران

---

١) كلام منسوب إلى أبي بكر.

٢) تر: فاذا.

مستقلان - وهو محال - أو لايقع بواحد منهما، وهو محال ؛ لأنّ المانع من وقوعه بهذا وقوعه بذلك ، فما لم يوجد وقوعه بهذا لايمتنع وقوعه بذلك ، فلو امتنع وقوعه بهذا و ذلك لزم وقوعه بهذا و ذلك[١] ، حتّى يكون وقوعه [طو١٢٤ب] [تر١٣٥ب] بكلّ واحد منهما مانعاً من وقوعه بالآخر، وذلك محال .

و إمّا أن يقع بأحدهما دون الآخر، وهو محال ؛ لأنّ كلّ واحد لمّا كان مستقلاً بالتأثير كان وقوعه بأحدهما دون الآخر ترجيحاً لأحد طرفي الممكن على الآخر من غير مرجّح ، وهو محال . فثبت أنّ جميع الممكنات واقع بقدرة اللّٰه تعالى[٢] .

أقول : قد مرّ الكلام في الاحتياج إلى المخصّص في باب العلم[٣] ، فلاوجه لإعادته .

وفي قوله : «إذا ثبت أنّه قادر على جميع الممكنات وجب أن لايوجد شيء من الممكنات إلا بقدرته» ففيه نظر، لأنّه لايلزم من كونه قادراً على جميع الممكنات كونه مؤثّراً في جميعها، وإلا لزم منه وجود جميع الممكنات . وذلك أنّ القدرة وحدها لاتكفي في وجود التأثير، بل تحتاج معها إلى الإرادة .

والدليل الذي ذكره يدلّ على امتناع اجتماع مؤثرين على أثر واحد ، ولم يدلّ على امتناع اجتماع قادرين على مقدور واحد . بل الصّحيح عند أهل السنّة أنّ الله تعالى قادر على كلّ الممكنات، وغير مؤثر في كلّها. والعبد

---

١) طو : بهذا أو ذاك لزم وقوعه بهذا او ذاك .

٢) المحصل : + وتعلقاته .

٣) راجع الرقم ٣٦٦ .

قادر على البعض وغير مؤثّر في شيء . فهما إذن قادران على شيء واحد، مع أنّ المؤثّر فيه أحدهما دون الآخر.

وإنّما كان ذلك كذلك لكون المؤثّر محتاجاً مع القدرة إلى الإرادة، والقادر هو الذي له القدرة فقط من حيث هو قادر. وعلى هذا التقدير لايمتنع أن يكون في ممكن مؤثّرٌ غير الله تعالى، إلا[1] أنّ يبين ذلك بغير ماذكره .

وفي عبارته عند قوله «أو لايقع بواحد منهما وهو محال، لأنّ المانع من وقوعه بهذا وقوعه بذلك. فما لم يوجد وقوعه بهذا لايمتنع وقوعه بذلك» موضع نظر، إذ كان من الواجب أن يقول : «فما لم يوجد وقوعه بهذا وجب وقوعه بذلك، إذ ذلك مؤثّر خال عن المانع» . وباقي الكلام هكذا : «فلو لميقع بهذا وذلك وقع بذلك وبهذا، وهو محال» .

(٣٧٥) **قال** :

[مقالة الفلاسفة والثنوية والمجوس في قدرة الله تعالى]

وأمّا الفلاسفة فقد منعوا أن يصدر عن الواحد أكثر من واحد . وقد تقدّم الجواب عن حجّتهم[2] .

وأمّا الثنويّة والمجوس فقد زعموا أنّه [تر١٣٦آ] غير قادر على الشرّ؛ لأنّ فاعل الخيرات خيّر، وفاعل الشرور شرّير، والفاعل [طو١٢٥آ] الواحد يستحيل أن يكون خيّراً وشرّيراً .

---

١) طو، تر : الى .

٢) راجع الرقم ٣٠٦ .

الجواب إن عنيتم بـ«الخيّر والشرّير» موجد الخير والشرّ، فلِم قلتم[١] : «إنّ الفاعل الواحد يستحيل أن يكون فاعلاً لهما»؟ و إن عنيتم به غيره فبيّنوا .

أقول : المجوس من الثنويّة يقولون : إنّ فاعل الخير يزدان، وفاعل الشرّ أهرمن[٢] ـ ويعنون بهما ملكاً وشيطاناً ـ والله تعالى منزّه عن فعل الخير والشرّ.

والمانويّة[٣] يقولون : إنّ فاعلهما النور والظلمة .

والديصانيّة يذهبون إلى مثل ذلك .

والجميع يقولون بأنّ الخيّر هو الذي يكون جميع أفعاله خيراً، والشّرير هو الذي يكون جميع أفعاله شرّا، ومحال أن يكون فاعلٌ وأفعاله كلها خير وشرّ معاً . وصاحب الكتاب لم يتعرّض لإبطال ذلك، بل جوّز أن يكون فاعلهما واحداً .

وجوابهم أنّ الخير والشرّ لايكونان لذاتيهما خيراً وشرّاً، بل بالإضافة إلى غيرهما، وإذا أمكن أن يكون شيء واحد بالقياس إلى واحد خيراً وبالقياس إلى غيره شراً أمكن أن يكون فاعل ذلك الشيء واحداً .

(٣٧٦) **قال** :

[مقالة النظام في قدرة الله تعالى]

وأمّا النظّام فإنّه زعم أنّه لايقدر على خلق الجهل وسائر القبائح ، [و] احتج

---

١) طو : قلت .

٢) راجع الملل والنحل : ١/٢١٣ـ٢٢٤ .

٣) راجع الملل والنحل : ١/٢٢٤ .

بأنّ فعل القبيح محال ، والمحال غير مقدور . أمّا أنّه محال: فلأنّه يدلّ على الجهل أو الحاجة ، وهما محالان ، والمؤدّي إلى المحال محال . وأمّا أنّ المحال غير مقدور فلأنّ المقدور هو الذي يصحّ إيجاده ، وذلك يستدعي صحّة الوجود . والممتنع ليس له صحّة الوجود .

والجواب لانسلّم أنّ فعل شيء [قبيح][1] يدلّ على الجهل أو الحاجة ، بل هو مالك ، فله أن يفعل ما يشاء .

سلّمناه ، لكن هذا الامتناع إنّما جاء من جهة الداعي ، فلم قلت: إنّه ممتنع من جهة القدرة ، فإنّ القادر حال انجزام إرادته بالترك يمتنع عليه الفعل نظراً إلى هذا الدّاعي ، ولكنّه يكون قادراً على الفعل نظراً إلى أنّه لو لم يحصل[2] له الداعي[3] إلى الترك لكان قادراً عليه .

أقول : أصل الجواب أنّ المحال لذاته غير مقدور. أمّا المحال لغيره فهو ممكن[4] لذاته، فكونه مقدوراً [تر١٣٦ب] لاينافي كونه محالاً لغيره .

(٣٧٧) **قال** :

[مقالة العبّاد في قدرة الله تعالى]

وأمّا عبّاد فإنّه [طو١٢٥ب] زعم أنّ ما علِم اللهُ أنّه يكون فهو واجب ،

---

١) إضافة عن بعض نسخ المحصل.

٢) طو : لو حصل (وكتب في الهامش :الصواب : لو لم يحصل له الداعي إلى الترك) .

٣) المحصل بدلا عن : «لو لم يحصل له الداعي إلى الترك» : لو حصل له الداعي إلى الفعل بدلا عن الداعي إلى الترك .

٤) تر : لغيره يمكن . (وفي طو أيضا كتب كذلك ثم صحف «يمكن» فصار «ممكن») .

وماعلم أنّه لايكون فهو ممتنع ، والواجب والممتنع غير مقدور[١] .

والجواب أن هذا يقتضي أن لايكون لله تعالى مقدور أصلاً ورأساً، لأنّ كلّ شيء فهو إما معلوم الوجود أو معلوم العدم، ثم نقول: إنه و إن كان واجبا نظراً إلى العلم لكنه ممكن في نفسه ، فكان مقدورا، ولأن العلم بالوقوع تبع الوقوع، الذي هو تبع القدرة، والمتأخر لا يبطل المتقدم.

أقول : المتأخّر كما لايبطل المتقدّم لايوجبه أيضاً، بل المتقدّم هو الذي يوجب المتأخّر إذا كان التقدّم بالعليّة، وأصل هذا الجواب ما مرّ في المذهب المتقدّم .

(٣٧٨) **قال** :

[مقالة أبو القاسم الكعبي البلخي في قدرة الله تعالى]

أمّا البلخي فقد زعم أنّ الله تعالى لايقدر على مثل مقدور العبد ، لأنّ مقدور العبد إمّا طاعة أو سفه أو عبث ، وذلك على الله تعالى محال .

والجواب: أنّ الفعل في نفسه حركة أو سكون مثلاً ، وكونه طاعة وسفهاً أو عبثاً أحوال عارضة له من حيث كونه صادراً عن العبد ، والله تعالى قادر على مثل ذات ذلك الفعل .

---

١) عباد بن سليمان ذكره ابن المرتضى (طبقات المعتزلة : ٧٧) في الطبقة السابعة منهم قائلا : «عبّاد بن سليمان، وله كتب معروفة، وبلغ مبلغا عظيما وكان من أصحاب هشام الفوطي، وله كتاب يسمى الأبواب نقضه أبو هاشم» . راجع أيضا سير أعلام النبلاء : ٥٥١/١٠ .

[مقالة أبو علي وأبو هاشم في قدرة الله تعالى]

أمّا أبوعليّ [الجبائي][1] وأبوهاشم وأتباعهما فقد زعموا أنّ اللّٰه تعالى قادر على مثل مقدور العبد، لكنّه غير قادر على نفس مقدوره، لأنّ المقدور من شأنه أن يوجد عند توفّر دواعي القادر، وأن يبقى على العدم عند توفّر صوارفه، فلوكان مقدور العبد مقدوراً للّٰه تعالى لكان إذا أراد اللّٰه تعالى وقوعه وكره العبد وقوعه لزم أن يوجد لتحقّق الدّاعي وأن لايوجد لتحقّق الصارف، وهو محال.

والجواب: أنّ البقاء على العدم عند تحقّق الصّارف ممنوع مطلقاً، بل ذلك إنما يجب إذا لم يقم مقامه سبب آخر مستقلّ. وهذا أوّل المسألة.

أقول: إنّما يمكن كون المقدور مشتركاً إذا أُخذ غير مضاف إلى أحدهما، أمّا بعد الإضافة إلى أحدهما امتنع الاشتراك فيه من حيث تلك الإضافة، والمقدور غير المضاف يمكن إضافته إلى كلّ واحد منهما على سبيل البدل. وهو المراد من كون مقدور أحدهما [تر١٣٧آ] مقدوراً للآخر.

(٣٧٩) **قال**:

مسألة: اتّفق أصحابنا على أنّه تعالى عالم بالعلم، قادر بالقدرة، حيّ بالحياة، خلافاً للفلاسفة والمعتزلة.

وأهمّ المهمّات [طو١٢٦آ] في هذه المسألة الكشف عن محلّ النزاع، فنقول:

---

١) إضافة من المحصل.

أمّا نفاة الأحوال منّا فقد زعموا أنّ العلم نفس العالميّة والقدرة نفس القادريّة ، وهما صفتان زائدتان على الذات .

واعترف أبوعلي الجبّائي وأبوهاشم بهذا الزائد ، إلا أنهم قالوا: «لايسمّى هذه الاُمور علماً وقدرةً ، بل عالميّة وقادريّة» فيكون الخلاف في الحقيقة لفظيّاً، بلى ذهب أبوهاشم إلى أنها أحوال والحال لاتعلم ولكن يعلم الذات عليها .

و عندنا أنّ هذه الاُمور معلومة في نفسها ، وقول أبي هاشم باطل قطعاً ؛ لأنّ ما لايتصوّر في نفسه استحال التصديق بثبوته لغيره .

وأمّا أبو عليّ الجبّائي فإنّه يسلّم أنها معلومة ، فعلى هذا لايبقى بينه وبين نفاة الأحوال منّا خلاف معنويّ ألبتّة .

وأمّا مثبتو الحال منّا فقد زعموا أنّ عالميّة اللّٰه تعالى صفة معلّلة بمعنى قائم به ، وهو العلم . وهؤلاء يتحقّق الخلاف بينهم وبين المعتزلة في المعنى .

وأمّا نحن فلانقول بذلك؛ لأنّ الدلالة ما دلّت إلا على إثبات اُمور زائدة على الذات . فأمّا على الأمر الثالث فلا دليل عليه ألبتّة ، لا في الشاهد ولا في الغائب .

أقول : اكثر هذا الكلام نقل المذاهب. وقوله في إبطال قول أبي هاشم : «إنّ ما لايتصوّر في نفسه استحال التصديق بثبوته في غيره» فيه نظر، لأنّه إن كان المراد انّ ما لايتصوّر بانفراده استحال التصديق بثبوته في غيره فذلك غير مسلّم، لأنّ النسب لاتتصوّر بانفرادها وقد يصدق بثبوتها لغيرها. وإن كان المراد أنّ ما لايتصوّر أصلاً، فهو حقّ .

وقوله : «الخلاف بين ابي علي وأبي هاشم وبين أصحابنا لفظيّ» فيه

نظر، لأنّ الزائد عندهم ليس بموجود ولامعدوم، وهو معلول العلم الذي ليس بزائد على الذات . وعند أصحابنا «أنّ العلم زائد على الذات، وهو موجود». والباقي ظاهر. [تر١٣٧ب]

(٣٨٠) **قال** :

[مقالة الفلاسفة في علم الله تعالى]

امّا الفلاسفة فمن مذهبهم انّ العلم عبارة عن حصول صورة مساوية للمعلوم في العالم؛ فإذا كانت المعلومات مختلفة في الماهيّات كانت الصور المساوية لها مختلفة في الذوات[١] فيكون علم الله تعالى [طو١٢٦ب] بالمعلومات أموراً زائدة على ذاته تعالى، وهي من لوازم ذاته . وقد صرّح ابن سينا بذلك في النمط السابع من كتاب «الاشارات»[٢] .

وعلى هذا فقد سلّموا انّ علم الله تعالى معنى قائم بذاته ، إلا أنهم يعبّرون عن هذا المعنى بعبارة أُخرى ، فيقولون: علم الله تعالى صفة خارجة عن ذات الله تعالى متقوّمة بتلك الذات . وكأنهم عبّروا عن المعنى بالصفة الخارجة وعن القيام بالذات بـ«التقوّم بالذات».

فظهر أنّهم يساعدون في هذه المسألة على المعنى بل يبقى الخلاف بينهم وبين مثبتي الحال منّا، فإنّهم لايقولون إلابالذات وتلك الصورة اللازمة للذات . ومثبتو الحال منّا قالوا بأُمور ثلاثة: الذات والعالميّة والعلم .

١) المحصل : في الماهية .

٢) شرح الإشارات : ٣٠٢/٣ .

فظهر انّ الذي يقوله نفاة الحال منّا متّفق عليه بين كلّ من اقرّ بكون اللّه عالماً قادراً .

أقول : ذكر أنّ ابن سينا صرّح بكون العلم صورة زائدة على الذات، ولم يذكر قوله في القدرة، ثم ذكر أخيراً[١] أنّ قولنا يوافق قول من أقرّ بكونه تعالى عالماً قادراً، والفلاسفة يقولون إنّ علم الله تعالى فعليّ يوجد به ما هو صادر عنه، فالعلم والقدرة والإرادة عندهم واحد بالحقيقة مختلف بالاعتبار، ونحن لانقول بذلك . وهم يقولون : العلم ليس بمحمول على الذات، إنما هو مبدء العالميّة المحمولة على الذات . فالعالميّة هي الصفة، وهم أيضاً يقولون بها .

(٣٨١) **قال** :

[حجّة القائلين بأن علم الله تعالى زائدة على ذاته]

لنا أنّ بعد العلم بكونه تعالى موجوداً نفتقر إلى دليل آخر يدلّ على كونه [تعالى] عالماً قادراً والمعلوم ثانياً غير المعلوم أوّلاً، فعلم اللّه تعالى زائد على ذاته .

أقول : افتقار العالِم[٢] بالوجود إلى دليل آخر يدلّ على العلم، لايدلّ على تغاير الوجود والعلم، فإنّ الدليل الدالّ على وجود الصانع مغاير للدليل الدالّ على أنّه واحد، ومع ذلك لايلزم كون الصانع الموجود غير ذلك

١) طو : آخرا .

٢) نو : العلم .

الواحد. [تر١٣٨آ] وأيضاً إذا دلّ دليل[١] على وجوده وآخر على كون وجوده عين ذاته، لم يدلّ ذلك على أنّ وجوده غير كون وجوده عين ذاته، بل يدلّ ذلك على تغاير الاعتبارين، لاعلى تغاير الحقيقتين.

(٣٨٢) **قال:**

[أدلة القائلين بأن علم الله تعالى عين ذاته]

احتجّ الخصم بأُمور:

أحدها: أنّ علمه تعالى لو كان زائداً على ذاته لكان مفتقراً إلى ذاته، فيكون ممكناً لذاته واجباً بعلّة[٢]. وتلك العلّة ليست إلا تلك الذات، والموصوف به ليس إلا الذات، فتكون الذات فاعلة وقابلة معاً، وهو محال.

وثانيها: أنّ عالميّة الله تعالى [طو١٢٧آ] واجبة، والواجب يستغنى بوجوبه عن العلّة.

وثالثها: لو كان له علم قديم لكان مشاركاً للذات في القِدم. وذلك يقتضي تماثلهما، وأن لايكون أحدهما بكونه ذاتاً والآخر بكونه صفة أولى من العكس.

ورابعها: لأنها[٣] تكون مغايرة للذات، فيلزم القول بقدماء مغايرة، وهو محال.

وخامسها: أنّ علم الله تعالى المتعلّق بمعلومنا يجب ان يكون مِثلاً لعلمنا، ويلزم من حدوث علمنا حدوث علمه.

---

١) تر، مج٤: الدليل.

٢) نو: لعلته.

٣) المحصل: أنها.

وسادسها: أنّ العلم بكلّ معلوم غير العلم بغيره - على ما تقدّم - ومعلومات الله تعالى غير متناهية ، فيلزم أن يكون له علوم غير متناهية .

(٣٨٣) والجواب عن الأوّل قد تقدّم.

وعن الثاني أنه إنما يتوجّه على من يثبت عالميّة ثمّ يعلّلها بمعنى ، ونحن لانقول به .

وأيضاً فبتقدير القول به نقول: الواجب متى لايعلّل ؟ إذا كان واجباً لذاته أو لغيره ؟ والأوّل مسلّم، لكن لِمَ قلت : «إنّ عالميّته تعالى واجبة لذاتها»؟ بل هو أوّل المسألة . والثاني باطلٌ ، لأنّ وجوب العالميّة بالعلم لايوجب استغناءه عنه ، كما في الشاهد .

وعن الثالث أنّ الاشتراك في القِدم اشتراك في وصف سلبيّ أو ثبوتي ، وذلك لايوجب التماثل أصلاً؛ كما أنّ الضدين لايلزم من اشتراكهما في التضادّ تماثلهما .

وعن الرابع[١] إن عنيتم بالتغاير كون كلّ واحد مخالفاً للآخر، فهو كذلك ، لكنّا لانطلق هذه اللفظة لعدم الإذن . و إن عنيتم جواز المفارقة في الزمان والمكان والثبوت والعدم، فلِمَ قلتم [إنه كذلك][٢] . وإن عنيتم معنى ثالثاً فبيّنوه.

وعن الخامس أنّ علمه المتعلّق بمعلومنا مع علمنا يشتركان[٣] [تـر١٣٨ب] في التعلّق بذلك المعلوم، ولايلزم من اشتراك الشيئين في بعض اللوازم مماثلتهما .

---

١) نو، المحصل : + انكم .

٢) إضافة من المحصل .

٣) المحصل : أن علمنا وعلمه المتعلق بمعلومنا يشتركان .

ولئن سلّمناه ، لكن لايلزم من حدوث علمنا حدوث علمه ، كما لايلزم من كون وجوده تعالى مساوياً لوجودنا في كونه وجوداً حدوث وجوده .

وعن السادس أنّ ما ألزمتم علينا في العلم يلزمكم في نفس العالميّة . وهذه المعارضة واردة على جميع الشُّبه .

أقول : قوله : «الجواب عن الأوّل قد تقدّم» يريد به تجويز كون الشيء فاعلاً وقابلاً. وفي تفسير التغاير بجواز المفارقة في أحد الأُمور الأربعة موضع نظر، وذلك لأنّ كثيراً من العلل والمعلولات ممتنع المفارقة مع وجوب [طو١٢٧ب] تغايرها.

والأولى أن يقال : المتغايران هما ذاتان، والذات لاتغاير صفتها؛ لأنّ صفتها لاتكون مغايرة بالذات لها، اذ لاذات لها، ولمثل ذلك لاتتغاير الصفات .

وما قال في الجواب عن الخامس فيه نظر، لأنّ العلم على تقدير كونه نسبة أو تعلقاً إلى معلوم فالنسب التي تكون إلى معلوم واحد تكون متماثلة، ولايندفع بقياسها على الوجود؛ لأنّ «الوجود» على وجوده وعلى وجودنا يقع بالتشكيك، والواقع بالتشكيك لايوجب المساواة في اللوازم، أمّا الأُمور المتماثلة يجب اشتراكهما في اللوازم .

والجواب عن السادس إلزاميّ، وهو أنّ الدليل الذي اقتضى كون العلم بالمعلومات مختلفاً اقتضى كون العالميّة بحسبها مختلفة متعدّدة .

وهذا الجواب يكون على أبي علي وأبي هاشم، القائلين بأنّ العالميّة زائدة على الذات، والعلم ليس بزائد على الذات، فإنهم إن أوردوا إلزام

تكثّر العلوم على القائلين بكون العلم زائداً عارَضوهم بوجوب تكثّر العالميّة بعين هذا الدليل.

قوله : «و هذه المعارضة واردة على جميع الشُّبه». يعني أنّ المعارضة بالعالميّة واردة على الشبه الستّة التي يوردونها في الردّ على من يقول بكون العلم زائداً على الذات.

(٣٨٤) **قال** :

مسألة: الباريُ تعالى ليس مريداً لذاته

وهو قول أبي على وأبي هاشم. والخلاف فيه مع النجّار.

لنا: ما تقدّم في مسألة العلم [1]. [تر١٣٩آ] .

واحتجّ أبوعلي وأبوهاشم على أنّه تعالى ليس مريداً لذاته بأنّه لو كان كذلك لكان مريداً لجميع المرادات - كما أنّه لمّاكان عالماً لذاته كان عالماً بكلّ المعلومات- لكنّ ذلك محال، لأنّ زيداً إذا أراد موت رجل وعمراً أراد حياته فلو كان الله تعالى مريداً لكلّ المرادات يلزم أن يكون مريداً لموته وحياته معاً ، وهو محال .

ولقائل أن يقول: لِم قلت: «إنّه لو كان مريداً لذاته لكان مريداً لكلّ المرادات» ؟ والقياس على العلم لايسمن ولايغني من جوع .

---

١) يعني إن الإرادة لو كانت نفس ذاته تعالى لكان العلم بوجود ذاته علما بوجود كونه مريدا بالضرورة، لكن الأمر ليس كذلك، لأنا بعد العلم بوجود موجود الوجود لذاته، نحتاج إلى دليل يدل على كونه مريدا، والمعلوم غير ما ليس بمعلوم .
فإرادته تعالى صفة زائدة على ذاته (المفصل).

وقولهم: «لمّا كانت المريديّة صفة ذاتيَّة لم يكن تعلّقها ببعض المرادات أولى من تعلّقها بالباقي» فقد عرفت ضعفه.

أقول: ما تقدّم في مسألة العلم ـ وهو أنّ كون العلم بذاته مغايراً للعلم بإرادته يقتضي تغايرهما ـ وقياس الإرادة على العلم لايفيد اليقين ـ لكونه تمثيلاً ـ ولا الإلزام لأنّ المقيس عليه ممنوع، وهو كون العلم له بذاته.

وقوله: «قد عرفت ضعفه» إشارة إلى أنّ الإرادة على تقدير كونها ذاتيَّة لِم لايجوز [طو١٢٨آ] أن تتعلّق ببعض المرادات دون البعض.

(٣٨٥) **قال**:

مسألة: لايجوزأن يكون البارئ تعالى مريداً بإرادة حادثة خلافا للمعتزلة والكرّاميّة

أمّا عند المعتزلة فهو تعالى مريد بإرادة محدَثة لا في محلّ[١].

وأمّا عند الكرّاميّة فهو مريد بإرادة يخلقها تعالى في ذاته.

لنا: إنّ إحداث الشيء لايصح إلا بالإرادة - على ما تقدّم - فلو كانت الإرادة حادثة لافتقرت إلى إرادة اُخرى ولزم التّسلسل.

أقول: لهم أن يقولوا عليه: إنّكم أبيتم الإرادة لترجّح أحد وقتي الإيجاد على سائر أوقاته، وجوّزتم أنّ للقادر أن يرجّح أحد مقدوريه على الآخر من غير مرجّح، فلِم لايجوز أن يصدر عن القادر إرادة بلامرجّح، ثمّ تصير تلك الإرادة مرجّحة لما عداها، فلايلزم التّسلسل.

١) راجع المغني/ الإرادة: ١٤٠ـ١٧٤.

(٣٨٦ **قال :**

مسألة: كلام الله تعالى قديمٌ خلافاً للمعتزلة والكرّامية

واعلم أنّ الجمهور منّا يعتقدون أنّ المعتزلة يوافقوننا في كونه تعالى متكلّماً ويخالفوننا في قِدم الكلام ، فأمّا نحن فقد بيّنّا[1] أنّ الذي يقول المعتزلة فنحن نقول به من حيث المعنى ، والذي نقول به [تر١٣٩ب] فهُم لايقولون به ألبتّة ، فإذا حاولنا مكالمة المعتزلة وجب علينا أن نحقّق ماهيّة هذا الكلام ، ثمّ نقيم الدلالة على أنّ اللّٰه تعالى موصوف بها، ثمّ نقيم الدلالة على قِدمها، فإنّهم يخالفوننا في المواضع الثلاثة .

فنقول: أمّا المقامان الأوّلان - وهما المقامان الصعبان مع المعتزلة - فقد تقدّم القول فيهما . وأمّا الثالث فالدليل عليه من وجهين:

(٣٨٧ الأوّل: أنّ القائل قائلان: قائل اعترف بكون اللّٰه تعالى موصوفاً بهذا الكلام وقائل أنكر ذلك ، وكلّ من اعترف به قال: «إنّه قديم» لأنّ المعتزلة والكرّاميّة لم يعترفوا بكون اللّٰه تعالى موصوفاً بهذا الكلام ، و إنّما قالوا بحدوث الكلام الذي يكون حرفاً وصوتاً[2] ، فإذا ثبت ذلك ، فلو قلنا بحدوث هذا الكلام ، كان قولاً ثالثا خارقاً للإجماع[3] ، وهو باطل .

---

١) راجع الرقم : ٣٦١ .

٢) راجع المغني/ خلق القرآن : ٢١ .

٣) قال الكاتبي (المفصل، مخطوط) : «لايخفى عليك أن التمسك بمثل هذا الإجماع في المسائل العقلية لايفيد» .

الثاني: وهو أنّ هذا الكلام لو كان محدَثاً لكان إمّا أن يحدث في ذات الله تعالى - فيكون الله تعالى محلّ الحوادث، وهو محال - أو لا يحدث [فيه][1] وهو محال ؛ لأنّ كون الله تعالى متكلّماً قد دللنا على أنّه من صفاته ، وصفة الشيء يستحيل أن لا تكون حاصلة فيه[2] وإلا لجاز أن يكون الجسم متحركاً بحركة قائمة في الغير ، وذلك محال .

(٣٨٨) واحتجُّوا بأُمور:

أحدها أنّ الأمر بلا مأمور عبثٌ ، وهو غير جائز [طو١٢٨ب] على الله تعالى .

وثانيها أنّه تعالى في الأزل لو كان متكلّماً بقوله: ﴿إِنَّآ أَرۡسَلۡنَا نُوحًا﴾ [نوح/١]- وهو إخبار عن الماضي - لكان كاذباً .

وثالثها أنّ الأمّة مجمعة على أنّ كلام الله ناسخ ومنسوخ ، وسور وآيات ، وذلك من صفات المحدَثات .

والجواب عن الأوّل: أنّ عبد الله بن سعيد[3] ذهب إلى أنّ كلام الله تعالى وإن كان قديماً لكنّه ما كان في الأزل أمراً ولا نهياً ولا خبراً، ثمّ صار فيما لا يزال كذلك .

وهذا في غاية البُعد ؛ لأنّا لمّا وجدنا في النفس طلباً واقتضاء وبيّنّا الفرق بينه وبين الإرادة ، أمكننا بعد ذلك أن نشير إلى ماهيّة معقولة وندّعي ثبوتها لله تعالى ،

---

١) من المحصل .

٢) طو : به .

٣) يظهر أنه يريد ابن كلاب .

فأمّا الكلام الذي يغاير هذه الحروف والأصوات ويغاير ماهيّة الأمر والنهي والخبر، فغير معلوم التصوّر، فكان القول بثبوته لله تعالى في الأزل محض الجهالة .

(٣٨٩) [و][١] أمّا جمهور الأصحاب فقد زعموا أنّ كلام الله تعالى كان أمراً ونهياً في الأزل، [تر١٤٠آ] ثمّ منهم من يقول: «المعدوم مأمور على تقدير الوجود» وهذا في غاية البُعد؛ لأنّ الجماد إذا لم يجز أن يكون مأموراً فالمعدوم الذي هو نفي محض كيف يُعقل أن يكون مأموراً ؟ !

ومنهم من قال: «إنّه كان في الأزل آمراً من غير مأمور، ثمّ لمّا استمرّ وبقي صار المكلّفون بعد دخولهم في الوجود مأمورين بذلك الأمر» وضربوا له مثلاً، وهو أنّ الإنسان إذا أخبره النبيّ الصادق بأنّ الله تعالى سيرزقه ولداً ولكن يموت قبل ولادته ، فإنّه ربّما قال لبعض الناس: «إذا أدركتَ ولدي بالغاً فقل له: إنّ أباك يأمرك بتحصيل العلم». فهنا قد وجد الأمر والمأمور معدوم، حتّى أنّه لو بقي ذلك الأمر[٢] إلى أوان بلوغ ذلك الصبي لصار مأموراً بذلك الأمر.

وعن الثاني أنّ الخبر في الأزل واحد ، ولكنّه يختلف إضافته بحسب اختلاف الأوقات ، وبحسب ذلك تختلف الألفاظ الدالّة عليه ، كما في العلم.

وعن الثالث أنّ تلك الصفات عائدة إلى هذه الحروف والأصوات ، فلانزاع ، وإنّما الكلام في الصفة القديمة التي دلّت عليها هذه العبارات .

أقول : قول عبد الله بن سعيد : «إنّ الكلام الأزليّ قد تغيّر» باطل بوجه

---

١) من المحصل .

٢) المحصل : ذلك الأمر وذلك الآمر .

آخر، وهو أنّ التغيّر لايمكن إلا عند انتفاء شيء أو حدوث شيء، فالأزليّ لايمكن أن يتغيّر. والأولى أن يقال: «الكلام وإن كان صفة قديمة لكن الأصوات والحروف الدالّة [طو١٢٩آ] على تلك الصفة هي ما نزل على الأنبياء وسمعوها وبلّغوها إلى أممهم، فهي الموصوفة بالتغيّر والتكثّر والنزول، لامدلولها التي هي تلك الصفة القديمة.

وقوله: «هذا الكلام لو كان محدَثاً لكان إمّا أن يحدث في ذات الله تعالى، وهو محال» أقول: هذا هو مذهب الكرَّاميّة، وهم يجوّزون كونه تعالى محلاً للحوادث.

قوله: «أو لايحدث، وهو محال، لأنّ كونه تعالى متكلّماً من صفاته، وصفة الشيء يستحيل أن لاتكون حاصلة فيه» أقول: المتكلم صفته(١) والكلام يجوز أن يكون في غيره، كما أنّ الخالق والرازق صفته والخلق والرزق لايجب ان يكون موجوداً فيه. وباقي الكلام ظاهر.

(٣٩٠) **قال**:

مسألة: هذه الصفة القديمة المسماة بالكلام عندنا [تر١٤٠ب] **واحدة**

خلافاً لبعض الأصحاب، فإنهم اثبتوا لله خمس كلمات: الأمر والنهي والخبر والاستخبار والنداء.

لنا: إنَّ حقيقة الكلام هي الخبر، والأمر والنهي أيضاً خبرٌ، لأنّه إخبار عن ترتّب الثواب والعقاب على الفعل والترك.

---

١) تر: صفة.

أقول : أساليب الكلام ليست بمحصورة في هذه الخمسة . ومدلول هذه الخمسة وأكثر من الخمسة يمكن أن يكون واحداً هو القديم والدلائل كثيرة، ولافائدة في جعل الكلام خبراً وحده، فإنّ الخبر ليس بحقيقة تلك الصفة لتركّبه عن ذكر المخبر عنه وذكر الخبر وارتباط الخبر به، لكنه يجوز مع تركّبه أن يكون دليلاً على مبدء واحد. وإذا كان كذلك، فالقول بأنّ الأمر والنهي خبر لكونهما إخباراً عن ترتّب الثواب والعقاب على الفعل والترك، ليس بشيء، لأنّ المدلول بالذات يغاير المدلول بالعرَض ضرورة .

(٣٩١) **قال** :

مسألة: خبر الله تعالى صدق

لأنّ[١] الكذب نقص وهو على الله تعالى محال .

ولأنه لو كان كاذباً لكان كاذباً بكذب قديم، ولو كان كذلك لاستحال منه الصدق ، لكن التالي محال ، لأنّ كلّ من علم شيئاً صحّ منه أن يخبر في نفسه عنه خبراً صدقاً، وذلك معلوم بالضّرورة .

لايقال: هب أنّ ما ذكرتموه يدلّ على أنّ ذلك الخبر القديم صدقٌ ، لكنّه لايدلّ على كون هذه الألفاظ صدقاً، لأنّا نقول للمعتزلة: «هذا أيضاً لازم عليكم، لأنّكم جوّزتم الحذف و الإضمار لحكمة لانطّلع عليها، وتجويز ذلك يرفع الوثوق عن هذه الظّواهر» .

---

١) طو : لكن .

أقول : الحكم بأنّ الكذب نقص إن [طو١٢٩ب] كان عقليّاً كان قولاً بحسن الأشياء وقبحها عقلاً، وإن كان سمعيّاً لزم الدور[1] .

وقوله : «لو كان كاذباً بكذب قديم لاستحال منه الصدق» مبنيّ على أنّ الكلام القديم هو عين الخبر، ومع ذلك فهو خبر واحد لاغير، ولم يصحّح كلّ واحد منهما. وما قال على المعتزلة ليس بوارد عليهم، لأنّهم يقولون : هداية المكلّفين وإزاحة عللهم واجبتان على الله تعالى، وعلى تقدير تجويز مايرفع الوثوق عن كلامه تعالى يقع منه الإخلال بالواجب، وهو محال. فهم لايجوّزون الحذف والإضمار المقتضيين لحيرة المكلّفين في تكاليفهم .

فهذا ما على كلامه. والأولى أن يثبت ذلك بإجماع [تر١٤١آ] جميع العقلاء، وإن كانوا مختلفين في تعليله .

(٣٩٢) **قال** :

مسألة: [الكلام القديم غير مسموع الآن]

نحن نعلم بالضرورة أنّ ذلك الكلام القديم غير مسموع الآن ، وهل يصحّ أن يكون مسموعاً ؟ هذا ممّا لم يقم عندي عليه دلالة ؛ لأنّا إنما جوّزنا رؤية ما ليس بجسم ولابعرَض ؛ لأنّا لمّا رأينا الجسم والعرض وثبت أنّه لابدّ من علّة مشتركة وأنّه لامشترك إلا الوجود ، لاجرم قلنا: «يجوز رؤية كلّ موجود» وأمّا في هذه المسألة فالسّمع لم يتعلّق بالأجسام والأصوات حتّى يفتقر إلى علّة مشتركة ، بل

---

١) طو : لزم البعد .

السمع لم يتعلّق إلا بالأصوات ، فجاز أن تكون علّة صحّة المسموعيّة هي الصوتيّة فقط ، وحينئذ لا يكون ذلك الكلام مسموعاً .

أقول : لقائل أن يقول : الكيفيّات المدركة بالسّمع ـ كالثقل والحِدّة ـ والكيفيّات التي بها تتقوّم الحروف وتختلف باختلافها، مغايرة للصوت المشترك المسموع مع الجميع، والعلّة المشتركة المقتضية لصحّة كونهما مسموعين إمّا الوجود وإمّا العرضية، ولامفهوم للعرضيّة إلا القيام بالغير، والصّفات قائمة بالغير، فإذن لزم من ذلك[1] صحّة كون الكلام الذي هو صفة مسموعاً، كما قيل في الرؤية .

وظاهر أنّ هذه وأمثالها تمحّلات بعيدة عن العقل، والحقّ الرجوع في أمثال هذه المسائل إلى السمع، والتوقّف فيما لم يرد حُكمه سمعاً .

(٣٩٣) **قال** :

مسألة: [التكوين أزلي والمكوّن محدَث]

زعم بعض فقهاء الحنفيّة أنّ التكوين صفة أزليّة للّٰه تعالى وأنّ المكوَّن محدَث.
فنقول لهم: القول بأنّ التكوين قديم أو محدَث يستدعي تصوّر ماهيّة التكوين ، فإن كان المراد منه نفس مؤثريّة القدرة في المقدور فهي صفة نسبيّة والنسبة لا توجد إلا مع المنتسبَين ، فيلزم من حدوث المكوَّن حدوث التكوين ، وإن عنيتم به صفة [طو١٣٠آ] مؤثّرة في صحّة وجود الأثر فهي عين القدرة . وإن عنيتم به أمراً ثالثاً فبيّنوه .

---

١) طو : ـ ذلك .

قالوا: القدرة مؤثّرة في صحّة وجود المقدور والتكوين مؤثّر في نفس وجود المقدور.

قلنا: القدرة لاتأثير لها في كون المقدور في نفسه جائز الوجود، لأنّ ذلك له لذاته، وما بالذات لايكون بالغير، فلم يبق إلا أن يكون تأثيرها في وجود المقدور تأثيراً على سبيل الصحّة لا على سبيل [تر١٤١ب] الوجوب، فلو أثبتنا صفة أخرى لله تعالى مؤثّرة في وجود المقدور لكان تأثيرها في المقدور إن كان على سبيل الصحّة كان عين القدرة، فيلزم اجتماع المثلين، ويلزم اجتماع صفتين مستقلّتين بالتأثير على المقدور الواحد[1]، وهو محال. وإن كان على سبيل الوجوب استحال أن لايوجد ذلك المقدور من الله تعالى، فيكون الله تعالى موجَباً بالذات، لا فاعلاً بالاختيار، وهو باطل بالاتفاق.

وأيضاً فالقدرة تنافي هذه الصفة، لأنّ الموجَب بالذات لايكون قادراً مختاراً.

أقول: إنّما أخذوا التكوين من قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ[2]﴾ [النحل/٤٠] فجعل قول «كُنْ» مقدّماً على الكون، وهو المسمّى بالأمر والكلمة. والتكوين والاختراع والإيجاد والخلق ألفاظ تشترك في معنى وتتباين بمعان، والمشترك فيه كون الشيء موجَداً من العدم ما لم يكن موجوداً، وهي أخصّ تعلّقاً من القدرة، لأنّ القدرة متساوية النسبة إلى جميع المقدورات، وهي خاصة بما يدخل منها في الوجود وليست صفة نسبيّة تعقل مع المنتسبين، بل هي صفة تقتضي بعد حصول الأثر تلك النسبة.

---

١) تر: والواحد.

٢) تر: ـ فيكون.

وأمّا ادّعاء أنّهم قالوا : «القدرة مؤثّرة في صحّة وجود المقدور» فليس بصحيح. إنّما الصحيح أنّ القدرة متعلّقة بصحّة وجود المقدور والتكوين متعلّق بوجود المقدور ومؤثّر فيه، ونسبته إلى الفعل الحادث كنسبة الإرادة إلى المراد .

والقدرة والعلم لايقتضيان كون المقدور والمعلوم موجودين بهما، والتكوين يقتضيه وقالوا بأزليّته، لقولهم بامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى .

قوله : «إن كانت تلك الصفة مؤثّرة على سبيل الوجوب كان الله تعالى موجَبا» ليس بشيء، لأنّ ذلك الوجوب يكون لاحقاً لاسابقاً، يعني إذا أراد الله تعالى خلق شيء من مقدوراته كان حصول ذلك الشيء فيه [طو١٣٠ب] واجباً، لا بمعنى أنّه كان واجباً أن يخلقه .

قوله : «إن عنيتم به صفة مؤثّرة في وجود الأثر فهو عين القدرة» فجوابه أنّ القدرة لو كانت مؤثّرة لكان جميع المقدورات أثراً لها فيكون موجوداً، ولايلزم [تر١٤٢آ] من إثبات التكوين جمع المثلين، لأنّ متعلّق القدرة غير متعلّق التكوين .

فهذا ما يمكن أن يقال من جانبهم. والحقّ أنّ القدرة والإرادة مجموعين هما اللذان يتعلّقان بوجود الأثر، ولاحاجة معهما إلى إثبات صفة أُخرى .

(٣٩٤) **قال :**

مسألة: [الاختلاف في عدد صفات الله تعالى]

الظاهريّون من المتكلّمين زعموا أنّه لاصفة لله تعالى وراء السبعة أو الثمانية .

وأثبت أبو الحسن الأشعريّ «اليد» صفة وراء القدرة ، و«الوجه» صفة وراء الوجود ، وأثبت «الاستواء» صفة أُخرى .

وأثبت أبو اسحاق الأسفرائيني صفة توجب الاستغناء عن المكان .

وأثبت القاضي [صفات][1] ثلاثة أُخرى ، وهي إدراك الشمّ والذوق واللمس .

وأثبت عبد اللّٰه بن سعيد القِدم صفة وراء البقاء .

وأثبت مثبتو الحال «العالميّة» أمراً وراء العلم . وكذا القول في سائر الصفات .

وأثبت أبو سهل الصعلوكي للّٰه تعالى بحسب كلّ معلوم علماً وبحسب كلّ مقدور قدرة .

وأثبت عبد اللّٰه بن سعيد الرحمةَ والكرم والرضا[2] صفات وراء الإرادة .

والانصاف أنّه لادلالة على ثبوت هذه الصفات ولاعلى نفيها، فيجب التوقّف .

واحتجّ مَن حصر الصّفات في السبعة أوالثمانية بأنا كُلّفنا بكمال المعرفة ، وكمال المعرفة إنّما يحصل بمعرفة جميع الصفات . ومعرفة جميع الصّفات لايتأتى إلا بطريق ، ولاطريق إلا الاستدلال بالأفعال والتنزيه عن النقائص ، وهذان الطريقان لايدلّان إلا على هذه الصفات .

والجواب: لِمَ قلت: [إنّا اُمرنا بكمال المعرفة ، ولِمَ لايجوز أن يقال][3] : إنّا ما

---

١) إضافة من المحصل .

٢) المحصل ن : + والسخط .

٣) طو : ساقط . وفي تر أيضا مستدرك بعد الكتابة في الهامش وعليه علامة صح . لكنه موجود في المحصل ن ومج٤ في المتن .

أُمرنا أن نعرف من صفات الله تعالى إلا القدر الذي يتوقّف على العلم به تصديق محمّد ﷺ ؟

سلّمناه ، لكن لانسلّم أنّه لابدّ من الدليل ، سيّما وعندنا التكاليف بأسرها تكليف ما لايطاق .

سلّمناه ، لكن لِمَ قلت: إنّ الاستدلال بالأفعال وتنزيه الله عن النقائص لايدلّ إلا على هذه الصفات فقط ؟

أقول : مثبتو الحال القائلون بأنّ العالميّة صفة، لايقولون : «إنّ العلم صفة» بل يقولون : «العالميّة معلّلة بالعلم، والعلم معنى». فلايزيدون على صفة واحدة [تر١٤٢ب] من باب العلم، وكذلك في سائر الصفات. [طو١٣١آ] والذين يقولون بالصفات الزائدة لايقولون «إنّ إثبات الصفات يكون من جهة الأفعال أو التنزيه فقط»، بل يقولون : «السمع أيضاً طريق آخر في إثباتها» وإنّما أثبتوها لورود النصّ بها وكونها غير مرادفة لسائر الصفات .

(٣٩٥) **قال** :

مسألة: [حقيقة ذات الله تعالى معلومة أم غير معلومة]

ذهب ضرار من المتكلّمين والغزالي من المتأخرين إلى أنا لانعرف حقيقة ذات الله تعالى ، وهو قول الحكماء .

وذهب جمهور المتكلّمين منّا ومن المعتزلة إلى أنها معلومة .

حجّة المتكلّمين منّا ومن المعتزلة : أنّا نعرف وجوده ، ووجوده عين ذاته ،

فلابدّ وأن نعلم ذاته ، و إلا لكان الشيء الواحد بالاعتبار الواحد معلوماً مجهولاً .

حجّة الفريق الثاني من وجهين :

الأوّل أنّ المعلوم عندنا منه سبحانه وتعالى إمّا السلوب - كقولنا: «ليس بجسم ولاجوهر ولاعرض»- ولاشك[١] في أنّ الماهيّة مغايرة لسلب ما عداها عنها . و إمّا الإضافات - كقولنا: «قادر وعالم»- ولاشكّ أنّ الماهيّة مغايرة لهذه الإضافات ، لأنّ المعلوم عندنا من قدرة اللّٰه تعالى أنّه أمر مستلزم للتأثير[٢] في الفعل على سبيل الصحّة ، فماهيّة اللّٰه تعالى مجهولة[٣] ، والمعلوم منها ليس إلا هذا اللازم ، وهو التأثير المخصوص . وكذلك المعلوم عندنا من علم اللّٰه تعالى ليس إلا أنّه أمر يلزمه الإحكام و الإتقان في الفعل . فماهيّة ذلك العلم غير هذا الأثر ، والمعلوم ليس إلا هذا الأثر . فظهر أنّ ماهيّة صفات اللّٰه تعالى غير معلومة لنا .

وبتقدير أن تكون معلومة ، لكنّ العلم بالصفة لايستلزم العلم بماهيّة الموصوف على التفصيل . ولمّا دلّ الاستقراء على سبيل الانصاف أنا لانعلم من اللّٰه تعالى إلا السلوب و الإضافات ، ثبت أنّ العلم بها لايستلزم العلم بالماهيّة ، فثبت أنّا لانعلم حقيقة اللّٰه تعالى .

الثاني: أنّا قد بيّنّا في أوّل هذا الكتاب أنّه لايمكننا أن نتصوّر [شيئاً][٤] إلا الذي ندركه بحواسّنا أو نجده من أنفسنا أو نتصوّره من عقولنا أو ما يتركّب عن أحد هذه

---

١) طو : فلاشك .

٢) طو : التاثير .

٣) طو : فماهية الله مجهولة . المحصل : فماهية القدرة مجهولة .

٤) من المحصل .

الثلاثة[١] . والماهيّة الإلهيّة خارجة عن هذه الأقسام الثلاثة ، فهي غير معلومة لنا .

أقول : القول بأنّ «المعلوم منه تعالى [تر١٤٣آ] إمّا السلوب وإمّا الإضافات» ليس بمسلَّم عند المتكلّمين، لأنّهم يقولون : «وجود الله تعالى معلوم، وليس هو صفة سلبيّة ولاإضافيّة» .

والحكماء يقولون في الجواب عنه : إنّ الوجود المعلوم هو المشترك الذي يحمل عليه تعالى وعلى غيره، لابالسواء، بل بالتشكيك . والموضوع [طو١٣١ب] لهذا المحمول هو حقيقته تعالى الواجب وجودها لذاتها، التي لايعبّر عنها إلا بوصف سلبيّ أو إضافيّ، فيقال مثلاً : «الوجود القائم بذاته الذي ليس بعارض لماهيّته» وتعريفنا هذا هو بالأمر المشترك المقارن للسلوب، أمّا تلك الحقيقة فغير معلومة لغيره تعالى .

وأمّا الدليل الثاني فهو ممّا اخترعه بناء على مذهبه في التصوّرات .

وقوله : «لايمكننا أن نتصوّر إلا الذي ذكره» فمحتاج إلى بيان، ولِم لايجوز أن يكون البعض[٢] ممّا ذكره ملزوماً لمعرفته، واللازم لايكون ممّا ذكره، [لأنّه يريد بما نتصوّره من عقولنا، البديهيّات، لاغير ممّا ذكره][٣] .

وصاحب الكتاب يذهب إلى أنّ ماهيّته تعالى غير وجوده، ولذلك يذهب إلى أنّ وجوده معلوم وماهيّته غير معلومة .

---

١) مضى قول الماتن في الرقم ١٠ : «أنّ الإنسان لايمكنه أن يتصوّر إلا ما أدركه بحسّه أو وجده من فطرة النّفس ـ كالألم واللذّة ـ أو من بديهة العقل ـ كتصوّر الوجود والوحدة والكثرة ـ أو ما يركّبه العقل أو الخيال من هذه الأقسام . وأمّا ما عداه فلايُتصوّر ألبتّة ، والاستقراء يحقّقه» .

٢) تر، مج٤ : ـ البعض . مج٤ : أن يكون ما ذكره .

٣) تر، مج٤ : ساقط .

(٣٩٦) **قال:**

مسألة: الله تعالى يصح أن يكون مرئيّاً خلافاً لجميع الفِرق

أمّا الفلاسفة والمعتزلة فلاشكال في مخالفتهما. وأمّا المشبّهة والكرّاميّة فلأنهم جوّزوا رؤيته تعالى لاعتقادهم كونه تعالى في المكان والجهة . وأمّا بتقدير أن يكون هو تعالى منزّها عن المكان والجهة فهم يحيلون رؤيته .

فثبت أنّ هذه الرؤية المنزّهة عن الكيفيّة ممّا لايقول به أحد إلا أصحابنا .

وقبل الشروع [في الدلالة][1] لابدّ من تلخيص محلّ النزاع، فإنّ لقائل أن يقول: إن أردت بالرؤية الكشف التامّ فذلك مسلم[2] ؛ لأنّ المعارف تصير يوم القيامة ضروريّة . و إن أردت بها الحالة[3] التي نجدها من أنفسنا عند إبصار الأجسام فذلك ممّا لانزاع في انتفائه ، لأنّه عندنا عبارة عن ارتسام صورة المرئي في العين أو عن اتّصال الشعاع الخارج من العين إلى المرئيّ أو عن حالة مستلزمة لارتسام الصورة و خروج[4] الشعاع، وكلّ ذلك في حقّ اللّٰه تعالى محال . و إن اردت به أمراً ثالثاً، فلابدّ من إفادة تصوّره ، فإنّ التصديق مسبوق بالتصوّر .

(٣٩٧) والجواب: [تر١٤٣ب] إنّا إذا علمنا الشيء حال ما لا نراه ثمّ رأيناه ، فإنّا ندرك تفرقة[5] بين الحالتين . وقد عرفت أنّ تلك التفرقة لايجوز عودها إلى ارتسام الشبح

---

١) من المحصل .

٢) المحصل : فذلك مما لا نزاع في ثبوته .

٣) طو، تر : به الحال . مج٤ : به الحالة . المتن مطابق للمحصل .

٤) المحصل : أوخروج . مج : أوخروج .

٥)تر، مج٤ : التفرقة .

في العين ولا إلى خروج الشعاع منها، فهي عائدة ألى حالة أُخرى مسمّاة بالرؤية ، فندّعي أنّ تعلق هذه الصفة بذات اللّٰه تعالى جائز.

هذا هو البحث عن محلّ النزاع. والمعتمَد أنّ الوجود في الشاهد علّة لصحّة الرؤية ، فيجب أن يكون في الغائب كذلك .

وهذه الدلالة ضعيفة من وجوه :

أحدها: أنّ وجود اللّٰه تعالى عين ذاته وذاته مخالفة لغيره، فيكون وجوده [طو١٣٢آ] مخالفاً لوجود غيره ، فلم يلزم من كون وجودنا علّة لصحة الرؤية كون وجوده كذلك .

سلّمنا ان وجودنا يساوي وجود اللّٰه تعالى في مجرّد كونه وجوداً، لكن لانسلّم أنّ صحّة الرؤية في الشاهد مفتقرة إلى علّة . فإنّا قد بيّنّا أنّ الصحّة ليست أمراً ثبوتيّاً، فتكون عدميّة ، وقد عرفنا أنّ العدم لايعلّل .

(٣٩٨) سلّمنا أنّ صحّة رؤيتنا معلّلة ، فلِم قلت: إنّ العلّة هي الوجود ؟

قالوا: لأنّا نرى الجوهر واللون قد يشتركان في صحّة الرؤية ، والحكم المشترك لابدّ له من علّة مشتركة ، فلامشتركة إلا الحدوث أو الوجود ، والحدوث لايصلح للعليّة ؛ لأنّه عبارة عن وجود مسبوق بالعدم والعدم نفي محض، والعدم السابق لادخل له في التأثير، فيبقى المستقلّ بالتأثير محض الوجود .

فنقول: لانسلّم أنّ الجوهر مرئيّ على ما تقدّم.

سلّمناه ، لكن لانسلّم أنّ صحّة كون الجوهر مرئيّاً يساوي صحّة كون اللون مرئيّاً، فلِم لايجوز أن يقال: «الصحّتان نوعان تحت جنس الصحّة» ؟

تحقيقه أنّ صحّة كون الجوهر مرئيّاً يمتنع حصولها في اللون، لأنّ اللون يستحيل أن يرى جوهراً، والجوهر يستحيل أن يرى لوناً؛ وهذا يدلّ على اختلاف هاتين الصحّتين في الماهيّة .

(٣٩٩) سلّمنا الاشتراك في الحكم، فلِم قلت: «أنّه يلزم من الاشتراك في الحكم الاشتراك في العلّة» ؟ بيانه ما تقدّم من جواز تعليل الحكمين المتماثلين بعلّتين مختلفتين. سلّمنا وجوب الاشتراك في العلة ، فلِم قلت: «أنّه لامشترك[1] سوى الحدوث والوجود»؟ عليكم الدلالة، ثمّ نحن نذكره[2] وهو الإمكان. [تر١٤٤أ] ولاشكّ أنّ الإمكان مغاير الحدوث .

فإن قلت: الإمكان عدميّ، قلت: فإمكان الرؤية أيضاً عدميّ، ولااستبعاد في تعليل عدميّ بعدميّ .

سلّمنا أنّه لامشترك سوى الحدوث والوجود ، فلِم قلت: «إنّ الحدوث لايصلح [للعلية][3] » .

قوله: «لأنّه عبارة عن مجموع عدم ووجود» قلنا: لانسلّم، بل هو عبارة عن كون الوجود مسبوقاً بالعدم ، ومسبوقيّة الوجود [بالعدم][4] غير نفس العدم. والدليل عليه أنّ الحدوث لايحصل إلا في أوّل زمان الوجود وفي ذلك الزمان

١) تر : لايشترك .
٢) المحصل ن : + تبرعا .
٣) إضافة من المحصل ن .
٤) إضافة من المحصل .

يستحيل حصول العدم، فعلمنا أنّ الحدوث كيفيّة زائدة على العدم.

(٤٠٠) سلّمنا أنّ المصحّح هو الوجود ، فلِم قلت: «إنّه يلزم من حصوله في حقّ الله تعالى [طو١٣٢ب] حصول الصّحة[١]» ؟ فإنّ الحكم كما يعتبر في تحقّقه حصول المقتضي يعتبر فيه أيضاً انتفاء الموانع ، فلعلّ ماهيّة الله تعالى أو ماهيّة صفة من صفاته تنافي هذا الحكم.

وممّا يحقّقه أنّ الحياة مصحّحة للجهل والشهوة ، ثمّ إنّ حياة الله تعالى لاتصحّحهما[٢] ، إمّا لأنّ الاشتراك ليس إلا في اللفظ ، أو إن اشتركا في المعنى ، لكن ماهيّة ذات الله تعالى أو ماهيّة صفة من صفاته تنافيهما. وعلى التقديرين فإنّه يجوز في هذه المسألة ذلك أيضاً .

سلّمنا أنّه لم يوجد المنافي ، لكن لِم لايجوز أن يكون حصول هذه الرؤية في عيننا[٣] موقوفاً على شرط يمتنع تحقّقه بالنسبة إلى ذات الله تعالى ؟ فإنّا لانرى المرئيّ إلا إذا انطبعت صورة صغيرة مساوية للمرئي في الشكل في عيننا. ومن المحتمل أن يكون حصول الحالة المسمّاة بالرؤية مشروطاً بحصول هذه الصورة أو كان مشروطاً بحصول المقابلة . ولما امتنع حصول هذه الأمور بالنسبة إلى ذات الله تعالى لاجرم امتنع علينا أن نرى ذات الله تعالى .

أقول : تلخيص دعوى الرؤية : أنّ الحالة الحاصلة عند ارتسام الشبح في

---

١) المحصل ن : + في حقنا .

٢) المحصل، مج٤ : لايصححها .

٣) مج٤ : حقنا .

العين أو خروج الشعاع منها، المغايرة للحالة الحاصلة عند العلم، يمكن أن يحصل مع عدم الارتسام وخروج الشعاع . وعلى المانع منه الدليل .

فبهذا الوجه يقول : إنّها جائزة على الله تعالى، ويحتاج في إثبات كون تلك الحالة غير الكشف التامّ إلى دليل .

والاستدلال بالقياس التمثيليّ في هذا الموضع ضعيف [تر١٤٤ب] ـ كما بيّنه ـ واعتراضاته عليه واردة .

(٤٠١) **قال** :

[الأدلة السمعية لجواز رؤية الله تعالى]

والمعتمَد في المسألة الدلائل السمعيّة:

أحدها: أنّ رؤية الله تعالى معلّقة باستقرار الجبل وهو ممكنٌ ، والمعلّق على الممكن ممكنٌ ، فالرؤية ممكنة .

فإن قيل: لانسلّم أنّه علّق الرؤية على شرط ممكن، بل على شرط محال؛ لأنّه علّقها على استقرار الجبل حال كونه متحركاً، وذلك محال . و إنّما قلنا: «إنّه علّقها على استقرار الجبل حال كونه متحركاً» لأنّ صيغة «إن» إذا دخلت على الماضي صارت بمعنى المستقبل ، فقوله ﴿إِنِ ٱسۡتَقَرَّ﴾ [الأعراف/١٤٣] أي «لو صار مستقراً في الزمان المستقبل فسوف تراني» ثمّ إنّه في الزمان المستقبل إمّا أن يقال: «إنّه صار مستقرّاً» أو «ما صار مستقراً» فإن صار مستقرّاً وجب حصول [طو١٣٣آ] الرؤية ، لوجوب حصول المشروط عند حصول الشرط ، فلمّا لم تحصل الرؤية بالإجماع، علمنا أنّ الجبل لم يستقرّ. و إذا لم يكن مستقرّاً كان متحركاً - ضرورة أنّه لاواسطة بين

الحركة والسكون - فإذن الجبل حال ما علّق الله تعالى الرؤية باستقراره كان متحركاً - ومعلوم أنّ استقرار المتحرّك حال كونه متحركاً محال - فثبت أنّ الشرط ممتنع ، فلم يلزم القطع بجواز المشروط .

والجواب: سلّمنا أنّ الجبل في تلك الحالة كان متحركاً، لكنّ الجبل بما هو جبل يصحّ السكون عليه ، والمذكور في الآية ليس إلا ذات الجبل ، وأمّا المقتضي لامتناع السكون فهو حصول الحركة[1] ، فإذن القدر المذكور في الآية منشأ لصحّة الاستقرار، وما هو المنشأ لامتناع الاستقرار فغير مذكور في الآية ، فوجب القطع بالصحّة .

أقول : يمكن أن يقال على قوله «المذكور في الآية منشأ لصحّة الاستقرار لا لامتناعه» : إنّ المذكور في الآية هو وقوع السكون في حال النظر إلى الجبل الذي عبّر عنه بقوله عز من قائل : ﴿فَإِنِ ٱسْتَقَرَّ مَكَانَهُۥ﴾ [الأعراف/١٤٣] لا صحّة السكون التي تلزم[2] ماهيّة الجبل عند عدم الاشتراط بالحركة، وتلك الحال تستلزم الحركة، فلايمكن معها صحّة السكون .

وعلى قوله : «وجوب حصول المشروط عند حصول الشرط» مؤاخذة لفظيّة : فإنّ من الواجب أن يقول : «وجوب حصول المشروط عند حصول شرط به تتمّ عليّة العلّة» فإنَّ حصول الشرط مطلقاً لايوجب حصول المشروط إذا لم تكن العلّة [تر١٤٥آ] حاصلة أو كانت حاصلة لكنّها معوزة لشرط آخر.

---

١) المحصل، مج٤ : لامتناع الحركة هو حصول السكون .

٢) طو : لاتلزم .

(٤٠٢) **قال**:

وثانيها: أنّ موسى ﷺ سأل الرؤية، ولو لم تكن الرؤية جائزة لكان سؤال موسى جهلاً أو عبثاً.

أقول: للمانعين أن يقولوا: إنّ موسى سأل عن لسان قومه، بدليل قوله تعالى حكاية عنه: ﴿أَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ ٱلسُّفَهَآءُ مِنَّآ﴾ [الأعراف/١٥٥] وقوله حكاية عنهم: ﴿لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى ٱللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ ٱلصَّٰعِقَةُ﴾ [البقرة/٥٥].

(٤٠٣) **قال**:

وثالثها: قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة/٢٢-٢٣] والنظر إمّا أن يكون عبارة عن الرؤية أو عن تقليب الحدقة نحو المرئيّ التماساً لرؤيته. فإن كان الأوّل لصحّ[١] الغرض، وإن كان الثاني تعذّر حمله على ظاهره فلابدّ من حمله على الرؤية، لأنّ النظر كالسبب للرؤية، والتعبير بالسبب [طو١٣٣ب] عن المسبّب من أقوى وجوه المجاز.

لايقال: لِمَ كان ذلك التأويل أولى من تأويلنا؟ وهو أن يكون «إلى» واحد «الآلاء» فيكون المراد: «وجوه يومئذ ناظرة نعمة ربّها» منتظرة[٢] أو نقول: «المراد: إلى ثواب ربّها ناظرة».

١) طو، المحصل: صح.

٢) طو: وجوه يومئذ ناضرة نعمه وبها منتظرة. المحصل: نعمة ربها، أي منتظرة.

لأنّا نقول: أمّا الأوّل فباطل؛ لأنّ الانتظار سبب الغمّ، والآية مسبوقة لبيان النعم.

وأمّا الثّاني فالنظر إلى الثواب لابدّ أن يحمل على رؤية الثواب و إلا فتقليب الحدقة نحوالثواب من غيرالرؤية لايكون من النعم ألبتّة. وإذاوجب إضمار الرؤية لامحالة كان إضمار الثواب إضماراً للزيادة من غير دليل ، فوجب أن لايجوز.

أقول : للخصم أن يقول : الآية تدلّ على أنّ الحالة التي عبّر عنها تعالى بقوله : ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ * إِلَى رَبِّهَا[1]﴾[القيامة/٢٢-٢٣] متقدّمة على حالة استقرار أهل الجنّة في الجنّة وأهل النار في النار، بدليل قوله تعالى : ﴿وَوُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ بَاسِرَةٌ * تَظُنُّ أَنْ يُفْعَلَ بِهَا فَاقِرَةٌ﴾ [القيامة/٢٤-٢٥] فإنّ في حال استقرار أهل النار في النار قدفعل بها الفاقرة . وإذا كان ذلك كذلك فانتظار النعمة بعد البشارة بها فرح يقتضي نضارة الوجه، وليس ذلك الانتظار سبباً للغمّ كما أنّ من ينتظر خلعة الملك حين وعد بها وتيقّن أنّها تصل إليه عن قريب لايغتمّ، لانتظاره ذلك؛ وانتظار العقاب بعد الإنذار بوروده غمّ عظيم يقتضي بسارة الوجه، [تر١٤٥ب] كمن ينتظر أن يعاقب حين تيقّن بورود العقاب عليه عن قريب .

وقوله : «يجب إضمار الرؤية في النظر إلى الثواب بمعنى الانتظار» ليس بوارد؛ لأنّ النظر عبارة إمّا عن الرؤية أو عن تقليب الحدقة . وتقليب الحدقة نحو الثواب بعد البشارة[2] انتظاراً لوصوله يكون من النعم كما بيّنّا، فلايحتاج فيه إلى إضمار الروية .

---

١) تر، مج٤ : ـ ربها .

٢) تر : الاشارة .

(٤٠٤) **قال :**

[الأدلة السمعية لعدم جواز رؤية الله تعالى]

احتجّ الخصم بأُمور:

أحدها: قوله تعالى: ﴿لا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَـٰرُ﴾[الأنعام/١٠٣] والاستدلال به من وجهين:

أحدهما: أنّ ما قبل هذه الآية أيضاً مدح[١] فإنّ إلقاء ما ليس بمدح فيما بين المدحين ركيك ، كما يقال: «فلان أجلّ الناس وآكل الخبز واستاذ الوقت» و إذا كان نفي الإدراك مدحاً كان ثبوته نقصاً، والنقص على اللّٰه عز وجل محال .

الثاني: أنّ قوله تعالى: ﴿لا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَـٰرُ﴾ يقتضي أن لاتدركه الأبصار في شيء من الأوقات ، لأنّ قولنا «تدركه الأبصار» [طو١٣٤آ] يناقض قولنا ﴿لا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَـٰرُ﴾ بدليل أنّه يستعمل كلّ واحد من القولين في تكذيب الآخر. و إذا صدق أحد النقيضين كذب الآخر، فوجب كذب قولنا ﴿لا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَـٰرُ﴾[٢] و إذا ثبت ذلك ثبت كذب قولنا «يدركه بصر واحد أو بصران» ضرورة أن لاقائل بالفرق .

وثانيها: أنّه تعالى لو كان مرئيًا لرأيناه الآن .

وثالثها: أنّه لو كان مرئيًا لكان مقابلاً أو في حكم المقابل . وقولنا «في حكم

---

١) المحصل بدلا من «أيضا مدح» : وما بعدها مذكور في معرض المدح، فوجب أن تكون هذه الآية مدحاً . (ولايخفى أن هذا أنسب مع السياق) .

٢) المحصل ن : تدركه الأبصار .

المقابل» احترازعن رؤية الإنسان وجهه في المرآة وعن رؤية الأعراض .

(٤٠٥) والجواب عن الأوّل: أنا نقول بموجب الآية ؛ لأنّ الإدراك هو رؤية الشيء من جميع جوانبه ، لأنّ أصله من اللحوق ، وذلك إنما يتحقّق في المرئيّ الذي يكون له جوانب ، ولما كان ذلك في حقّ اللّٰه تعالى محالاً لاجرم يستحيل أن يكون مدركاً، فلمِ قلت: أنّه ليس بمرئيّ .

وعن الثاني: أنّا بيّنّا أنّ عند حضور المرئي وحصول الشرائط لاتجب الرؤية .

سلّمنا وجوبها في المرئيّات التي في الشاهد - دفعاً للتشنيعات التي يذكرونها - فلِمَ قلت: إنّها واجبة في رؤية اللّٰه تعالى، فإنّ رؤية المخلوقات مخالفة لرؤية اللّٰه تعالى، فلايلزم من وجوب حصول رؤية المخلوقات عند حضور الشرائط وجوب رؤية اللّٰه تعالى عند حضور الشرائط .

وعن الثالث: أنّ قولهم: «المرئيّ يجب أن يكون مقابلاً أو في حكم المقابل» عين المتنازع [فيه][1] .

أو نقول: هب أنّه يجب أن يكون [تر١٤٦آ] كذلك في الشاهد، فلِمَ قلت: أنّه يجب أن يكون كذلك في الغائب . وتقريره ما ذكرناه الآن .

أقول : قوله «نفي الإدراك عنه تعالى مدح، فالإدراك نقص» ليس بشيء، لأنّ المدح يكون لو كان نفي الإدراك البصري. فالنقص يكون هو الإدراك البصري، والله تعالى منزّه عن ذلك بالاتفاق .

---

١) إضافة من المحصل .

وقوله: «إدراك الشيء بمعنى الإبصار رؤيته من جميع جوانبه» ليس بصحيح، لأنّهم يقولون: «إدركت الشمس والنار» ولم يريدوا به إدراكهما من جميع جوانبهما. والجواب الصحيح: أنّه تعالى نفى الإدراك بالأبصار الذي من شرطه ارتسام الشبح أو خروج الشعاع. وأمّا الحالة التي تحصل بعد حصول أحد هذين الشيئين من غير حصول أحدهما فلم ينفه. [طو١٣٤ب]

(٤٠٦) **قال:**

مسألة: الإله تعالى واحد

لأنّا لو قدّرنا إلهين لكان إمّا أن يصحّ من أحدهما أن يفعل فعلاً على خلاف الآخر، أو لايصحّ: فإن صحّ فليقدّر ذلك - لأنّ ما ليس بممتنع لايلزم من فرض وقوعه محال، وإلا لكان ممتنعاً لا ممكناً - وعند [وقوع][1] ذلك الاختلاف فإمّا أن يحصل مرادهما، فيكون الجسم الواحد متحركاً ساكناً - وهو محال.

أو لايحصل مرادهما وهو أيضاً محال؛ لأنّ المانع من مراد كلّ واحد منهما وجود مراد الآخر[2]، فامتناع مراد كلّ واحد منهما متوقّف على حصول مراد الآخر، فلو امتنعا معاً لوجدا [معاً][3]، وهو محال.

أو يحصل مراد أحدهما دون مراد الثاني[4]، وهو أيضاً محال؛ لأنّ كلّ واحد منهما قادر على ما لانهاية له، فلايكون أحدهما أولى بالرجحان، ولأنّ الذي

---

١) إضافة من المحصل.

٢) المحصل: لأن المانع من حصول مراد كل واحد منهما حصول مراد الآخر.

٣) إضافة من المحصل.

٤) تر: دون مراد الآخر الثاني. مج٤: دون الثاني.

لايحصل مراده يكون عاجزاً ، فعاجزيّته إن كانت أزليّة فهو محال - لأنّ العجز إنّما يعقل عمّا يصحّ وجوده ، ووجود المخلوقات الأزلي محال ، فالعجز عنه أزلاً محال – و إن [١] كانت حادثة فهو محال - لأنّ هذا إنّما يعقل لو كان قادراً في الأزل ثمّ زالت قادريّته - وذلك يقتضي عدم القديم، وهو محال .

(٤٠٧) وأمّا إن امتنعت المخالفة فهو باطل ، لأنّه إذا كان كلّ واحد منهما قادراً على جميع المقدورات ، والقادر يصح منه فِعل مقدوره ، فحينئذ يصحّ من هذا فِعل الحركة لولا الآخر ومن الآخر فعل السكون لولا هذا . فما لم يقصد أحدهما إلى الفعل لايتعذّر على الآخر القصد إلى ضدّه ، لكن ليس تقدّم قصد [تر١٤٦ب] أحدهما على الآخر أولى من العكس ، فإذن يستحيل أن يصير قصد أحدهما مانعاً للآخر من القصد فصحّت المخالفة .

فإن قيل: لِم لايجوز أن يقال: إنّهما لكونهما حكيمين لايريدان إلا الأصلح ، وذلك الأصلح واحد فلاجرم يجب توافقهما .

قلنا: الفعل إمّا أن يتوقّف على الداعي أو لايتوقّف، فإن توقّف على الداعي استحال من العبد أن يختار الفعل القبيح إلا إذا خلق اللّٰه فيه داعياً يدعوه إليه ، و إذا كان الداعي إلى القبيح موجباً للقبيح كان قبيحاً، و إذا كان الفاعل لذلك الداعي هو اللّٰه تعالى لم يجب أن يكون فعل اللّٰه حسَنا بالتفسير الذي تريدونه ، فلم يلزم اتّفاق الإلهين على الفعل الواحد ، فصحّت المخالفة بينهما.

وإن لم يتوقّف الفعل على الداعي [طو١٣٥آ] جاز في الضدّين المتساويين في

---

١) تر : فالعجز عنه محال فان .

الحُسن والقُبح أن يختار أحد الإلهين إيجاد أحدهما و الإله الآخر إيجاد الآخر، وحينئذ تحصل المخالفة بينهما .

أقول : قد مرّ امتناع وجود واجبي وجود لذاتهما، وذلك يكفي في إثبات هذا المطلوب. وأمّا هذا الدليل فيدلّ على امتناع كون إلهين متساويين من كلّ الوجوه، ولايدلّ على امتناع كون آلهة مترتّبة يقدر العالي منها منع السافل ممّا يريده من غير عكس. ومذهب أكثر المشركين هو هذا .

وقوله : «فعل خالق الداعي إلى القبيح لايكون حسناً» ليس بشيء، لأنّ القائل بالحُسن والقبح لايسلّم أنّ خلق ما هو موجب للقبيح قبيح، فإنّ خلق الكفّار مع قُدَرهم ودواعيهم خلق ما يوجب الكفر، وذلك غير قبيح عندهم، وذلك لأنّ وجوب الكفر عن القدرة والداعي معاً لاينافي الاختيار. وإذا كان المخلوق مختاراً لم يتأدّ قُبح فعله إلى فاعله .

وباقي الكلام ظاهر. وقديمكن أن يتبيّن هذه المسألة بالسمع، لأنّ صحّة السّمع غير موقوف على القول بوحدة الإله .

* * *

* *

*

(٤٠٨) **قال:**

القسم الثالث
في الأفعال

مسألة: [الأقوال في فاعل أفعال العباد]

زعم أبو الحسن الأشعريّ أنّه لا تأثير لقدرة العبد في مقدوره أصلاً، بل القدرة والمقدور واقعان بقدرة الله تعالى.

وزعم القاضي [١] أنّ ذات الفعل واقعة [تر١٤٧آ] بقدرة الله تعالى وكونه طاعة ومعصية صفات [٢] تقع بقدرة العبد.

وزعم الأُستاذ أبو إسحاق أنّ ذات الفعل تقع بالقدرتين.

وزعم إمام الحرمين أنّ الله تعالى يوجِد للعبد القدرة والإرادة، ثمّ هما يوجبان وجودَ المقدور. وهو قول الفلاسفة، ومن المعتزلة قول أبي الحسين البصريّ.

وزعم الجمهور من المعتزلة أنّ العبد موجِد لأفعاله، لا على نعت الإيجاب، بل على صفة الاختيار.

---

١) المحصل: القاضي أبوبكر الباقلاني.

٢) بعض نسخ المحصل: صفتان.

(٤٠٩) **[حجج النافين لكون الفعل بقدرة العبد: الأولى]**

لنا وجوه:

الأوّل: أنّ العبد حال الفعل إمّا أن يمكنه الترك أو لايمكنه:

فإن لم يمكنه الترك فقد بطل قول المعتزلة .

و إن أمكنه: فإمّا أن لايفتقر ترجيح الفعل على الترك إلى مرجّح - وهو باطل، لأنّه تجويز[١] أحد طرفي الممكن على الآخر لالمرجّح -

أو يفتقر: وذلك المرجّح إن كان من فعله عاد التقسيم، ولايتسلسل ، بل ينتهي لامحالة إلى مرجّح لايكون من فعله ، ثمّ عند حصول ذلك المرجّح إن [طو١٣٥ب] أمكن أن لايحصل ذلك الفعل - فلنفرض ذلك[٢] - فحينئذ يحصل الفعل تارة ولايحصل اُخرى ، مع أنّ نسبة ذلك المرجّح إلى الوقتين على السواء ، فاختصاص أحد الوقتين بالحصول والوقت الآخر بعدم الحصول يكون ترجيحاً لأحد طرفي الممكن المتساوي على الآخر من غير مرجّح ، وهو محال.

و إن امتنع أن لايحصل فقد بطل قول المعتزلة بالكليّة ؛ لأنّه متى حصل المرجّح وجب الفعل ومتى لم يحصل امتنع ، فلم يكن العبد مستقلاً بالاختيار. هذا كلامٌ قاطع .

أقول : ذكر للأصحاب[٣] أربعة مذاهب، ولم يذكر أنّ الحقّ من الثلاثة

---

١) طو : يجوز.

٢) المحصل : + الفعل غير حاصل .

٣) تر، مج٤ : للمعتزلة. وفي طو أيضا كان كذلك ولكن صحف بعد بما في المتن .

الأُولى أيّها، وذكر فيما مرّ أنّ المختار يتمكّن من ترجيح أحد طرفي الممكن على الآخر لامرجّح، وهاهنا حكمَ بأنّ ذلك محال .

ثم على تقدير الاحتياج إلى المرجّح وامتناع عدم حصول الأثر قال : «فقد بطل قول المعتزلة بالكليّة» وذلك غير وارد، لأنه ذكر «أنّ أبا الحسين من المعتزلة» وقال في موضع آخر[١] : «أنّه رجل من المعتزلة» وهاهنا قال : «أنّه ذهب إلى أنّ القدرة والإرادة توجبان وجوب المقدور» فكيف بطل قولهم بالكليّة ؟!

وبيانه أنّهم يقولون : معنى الاختيار[٢] هو استواء الطرفين بالنسبة إلى القدرة وحدها [تر١٤٧ب] ووجوب وقوع أحدهما بحسب الإرادة، فمتى حصل المرجّح ـ وهو الإرادة ـ وجب الفعل، ومتى لم يحصل امتنع. وذلك غير مناف لاستواء الطرفين بالقياس إلى القدرة وحدها . فإذن الكلام الذي ذكره غير قاطع في إبطال قولهم .

(٤١٠) **قال** :

[الحجة الثانية]

الثاني: لو كان العبد موجداً لأفعال نفسه لكان عالماً بتفاصيلها ؛ إذ لو جوّزنا الإيجاد من غير علم بطل دليل إثبات عالميّة الله تعالى ، ولأنّ القصد الكلّي لايكفي في حصول الجزئي ، لأنّ نسبة الكلّي إلى جميع الجزئيّات على السواء ، فليس حصول بعضها أولى من حصول الباقي ، فثبت أنّه لابدّ من القصد الجزئيّ

---

١) راجع الرقم ٩٨.

٢) تر : ـ معنى الاختيار.

وهو مشروط بالعلم الجزئيّ ، فثبت أنّه لو كان موجداً لأفعال نفسه لكان عالماً بتفاصيلها، لكنّه غير عالم بتفاصيلها:

أمّا أولاً ففي حقّ النائم. وأمّا ثانياً فلأنّ الفاعل للحركة البطيئة قد[١] فعل السكون في بعض الأحياز والحركة في بعضها، مع أنّه لاشعور له بالسكون[٢].

وأمّا ثالثاً فلأنّ عند أبي علي[٣] وأبي هاشم مقدور العبد ليس نفس التّحصيل في الحيّز، بل علّة ذلك التحصيل ، مع أنّه لاشعور لأكثر الخلق [طو١٣٦آ] بتلك العلّة، لا جملة ولاتفصيلاً[٤].

أقول : نفس الإيجاد لايقتضي علم الموجِد بالموجَد، وإلا لكان له أن يدفع قول القائلين بأنّ «النار محرقة والشمس مضيئة» بعدم علمهما بأثريهما.

وتجويز الإيجاد من غير العالم لايبطل إثبات عالميّة الله تعالى؛ لأنّ مثبتي العالميّة لايستدلّون بالإيجاد على العالميّة، بل إنّما يستدلّون بإحكام الفعل وإتقانه على العالميّة .

والقول بأنّ القصد الجزئيّ مشروط بالعلم الجزئي منقوض بإحراق النار لهذه الخشبة، فإنّها تحرق من غير علمها بها .

---

١) طو : ـ قد.

٢) قال الكاتبي (المفصل) : «هذا فيه نظر : لأن ذلك إنما يلزم أن لو كان البطوء بسبب تخلل السكنات من البطيء، وهو ممنوع» .

٣) المفصل : «أبو علي الجبائي» .

٤) المفصل : «هذا الوجه إلزامي مختص بقائل هذا المذهب» .

(٤١١) **قال** :

[الحجة الثالثة]

الثالث: إذا أراد العبد تسكين جسم وأراد الله تحريكه فإمّا أن لايقعا ، وهو محال - لأنّ المانع من وقوع مراد كلّ واحد منهما وجود مراد الآخر. فلو امتنعا معاً لوجدا معاً .

أو يقعا [معا]، وهو محال .

أو يقع أحدهما دون الآخر، وهو باطل - لأنّ القدرتين متساويتان في الاستقلال بالتأثير في ذلك المقدور الواحد، والشيء الواحد - وحدةً حقيقيّة - لايقبل التفاوت .

فإذن القدرتان بالنسبة إلى[١] اقتضاء وجود هذا المقدور على السويّة، [تر١٤٨آ] إنما التفاوت في أُمور أُخر خارجة عن هذا المعنى . و إذا كان كذلك امتنع الترجيح .

أقول : إذا أراد العبد تسكين جسم أراد الله تحريكه وقع التحريك، وذلك لأنّ القدرتين ليستا بمتساويتين في الاستقلال بالتأثير، بل هما متفاوتتان في القوّة والضعف، ولذلك تقدر قدرة على حركة مسافة في مدّة لايقدر غيرها على مثل تلك الحركة في أضعاف تلك المدّة، ولو كانت القدرة[٢] متساوية لكانت المقدورات متساوية وليست كذلك .

---

١) طو : وفي (بدلا من الى).

٢) طو : القدر.

وأيضاً الضعيف ربما يقدر على فعل بالاستقلال يقدر عليه القويّ، والقوي يقدر على منعه من ذلك الفعل، وهو لايقدر على منع القويّ.

وهذا الدليل أخذه من دليل[١] التمانع في إبطال كون الإله أكثر من واحد، وهناك يتمشّى، لأنّ الآلهة تفرض متساوية في القدرة بلاتفاوت، وهاهنا لايتمشّى.

(٤١٢) **قال:**

[احتجاج المثبتين بالمعقول لكون العبد قادراً على أفعاله]

احتجّ الخصم بالمعقول والمنقول:

أمّا المعقول: فهو أنّ فعل العبد لو كان بخلق الله تعالى لما كان متمكّناً من الفعل ألبتّة. لأنّه إن خلقه الله تعالى فيه كان واجب الحصول وإن لم يخلقه الله فيه [طو١٣٦ب] كان ممتنع الحصول. ولو لم يكن العبد متمكّناً من الفعل والترك لكانت أفعاله جارية مجرى حركات الجمادات. وكما أنّ البديهة جازمة بأنّه لايجوز أمر الجماد ونهيه ومدحه وذمّه، وجب أن يكون الأمر كذلك في أفعال العباد. ولمّا كان ذلك باطلاً علِمنا كون العبد موجِداً.

والجواب أنّه لازم عليكم، لأنّ الأمر إن توجّه حال استواء الداعي ففي تلك الحالة يمتنع الترجيح، وإن توجّه حال الرجحان فهناك الراجح واجب والمرجوح ممتنع. ولأنّ ذلك الفعل، إن علِم الله تعالى وجودَه فهو واجب، وإن علِم عدمَه فهو ممتنع. فثبت أنّ الإشكال وارد على الكلّ.

---

١) تر: ـ دليل.

والجواب[١] هو «أنّه تعالى لايُسأل عما يفعل» .

أقول : لاشكّ في أنّ الفعل الذي يخلق الله في العبد لايكون العبد متمكّناً فيه، أمّا إن كان للعبد تأثير مّا في بعض أفعاله ـ كما قال به بعض المتكلّمين ـ فيكون له تمكّن في ذلك التأثير لاغير .

وقوله : «إنّ ذلك الإشكال لازم على الكلّ» ليس بصحيح، [تر١٤٨ب] لأنّ المعتزلي يدّعي الضرورة في إثبات الفعل للعبد، وهو ينفيه بالدليل. وأيضاً الأمر يتوجّه حال استواء الدّاعي ثمّ يحدث الترجيح فيتبعه الفعل، ووجوب الفعل مع ذلك الترجيح لاينافي كونه قادراً على الطرفين .

وأمّا القول بأنّ «ما عِلم الله وجوده واجبٌ» لايفيد نفي كون العبد فاعلاً. غاية ما في الباب أنّه يوجب كونه غير مختار، ولو كان مبطلاً لفعل العبد لكان مبطلاً لفعله تعالى، ولو كان مبطلاً لاختيار العبد لكان مبطلاً لاختياره تعالى؛ فإنّه كان عالماً في الأزل بما سيفعله في المستقبل، ففِعلُه الاستقباليّ إمّا واجب وإمّا ممتنع .

والجواب عنه ما قاله فيما مضى من أنّ العلْمَ تابعٌ للمعلوم، وحينئذ لايكون مقتضياً للوجوب والامتناع في المعلوم .

(٤١٣) **قال** :

[احتجاج المثبتين بالمنقول لكون العبد قادرا على أفعاله]

وأمّا المنقول فقد احتجّوا بكتاب اللّٰه تعالى في هذه المسألة من عشرة أوجه:

---

١) طو : وأن الجواب .

الوجه الأول: ما في القرآن من إضافة الفعل إلى العباد، كقوله تعالى: ﴿ فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ يَكْتُبُونَ ٱلْكِتَٰبَ بِأَيْدِيهِمْ ﴾ [البقرة/٧٩] ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ ﴾ [الأنعام/ ١١٦] ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِّعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَىٰ قَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ ﴾ [الأنفال/٥٣] ﴿قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنفُسُكُمْ أَمْرًا ﴾ [يوسف/١٨] ﴿ فَطَوَّعَتْ لَهُۥ نَفْسُهُۥ قَتْلَ أَخِيهِ ﴾ [المائدة/ ٣٠] ﴿مَن يَعْمَلْ سُوٓءًا يُجْزَ بِهِۦ ﴾ [النساء/١٢٣] ﴿كُلُّ ٱمْرِئٍۭ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ ﴾ [الطور/٢١] ﴿مَا كَانَ لِىَ عَلَيْكُم مِّن سُلْطَٰنٍ إِلَّآ أَن دَعَوْتُكُمْ فَٱسْتَجَبْتُمْ لِى ﴾ [إبراهيم/٢٢].

(٤١٤) الثاني:[طو١٣٧آ] ما في القرآن من مدح المؤمن على الإيمان وذمّ الكافر على الكفر، ووعد الثواب على الطّاعة ووعيد العقاب على المعصية. كقوله تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ تُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍۭ بِمَا كَسَبَتْ ﴾ [غافر/١٧] ﴿ٱلْيَوْمَ تُجْزَوْنَ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴾ [الجاثية/٢٨] ﴿ وَإِبْرَٰهِيمَ ٱلَّذِى وَفَّىٰٓ ﴾ [النجم/٣٧] ﴿ أَلَّا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ﴾ [النجم : ٣٨] ﴿لِتُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍۭ بِمَا تَسْعَىٰ ﴾ [طه/١٥] ﴿ هَلْ جَزَآءُ ٱلْإِحْسَٰنِ إِلَّا ٱلْإِحْسَٰنُ ﴾ [الرحمن/٦٠] ﴿هَلْ تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴾ [النمل/٩٠] ﴿مَن جَآءَ بِٱلْحَسَنَةِ فَلَهُۥ عَشْرُ أَمْثَالِهَا ﴾ [الأنعام/١٦٠] ﴿ وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِى ﴾ [طه/١٢٤] ﴿ أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ ٱشْتَرَوُا۟ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا ﴾ [البقرة/٨٦] ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بَعْدَ إِيمَٰنِهِمْ ﴾ [آل عمران/٩٠] .

الثالث: الآيات الدالة على أنّ أفعال الله تعالى منزّهة عن أن تكون مثل أفعال المخلوقين من التفاوت والاختلاف والظلم.

(٤١٥) أمّا التفاوت فكقوله تعالى: ﴿مَّا تَرَىٰ فِى خَلْقِ ٱلرَّحْمَٰنِ مِن تَفَٰوُتٍ ﴾ [الملك/٣] ﴿ ٱلَّذِىٓ أَحْسَنَ كُلَّ شَىْءٍ خَلَقَهُۥ ﴾ [السجدة/٧] والكفر [والظلم] (١) ليس بحسَن. [وقوله: ﴿وما

١) من المحصل.

خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ [تر١٤٩آ] وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَآ إِلَّا بِٱلْحَقِّ ﴾ [الحجر/٨٥] والكفر ليس بحقّ](١) وقوله: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ ﴾ [النساء/٤٠] ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّٰمٍ لِّلْعَبِيدِ ﴾ [فصلت/٤٦] ﴿ وَمَا ظَلَمْنَٰهُمْ ﴾ [هود/١٠١] ﴿لَا ظُلْمَ ٱلْيَوْمَ﴾ [غافر/١٧] ﴿وَلَا يُظْلَمُونَ فَتِيلًا ﴾ [النساء/٤٩] .

الرابع: الآيات الدالّة على ذمّ العباد على الكفر والمعاصي، كقوله تعالى: ﴿ كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِٱللَّهِ﴾ [البقرة/٢٨] والإنكار(٢) والتوبيخ مع العجز عنه محال، وعندكم أنّه تعالى خلق الكفر في الكافر وأراد منه وهو لايقدر على غيره، فكيف يوبّخه عليه ؟

و(٣)احتجوا في هذا الباب بقوله تعالى: ﴿ وَمَا مَنَعَ ٱلنَّاسَ أَن يُؤْمِنُوٓاْ إِذْ جَآءَهُمُ ٱلْهُدَىٰٓ ﴾ [الإسراء/٩٤] وهو إنكار بلفظ الاستفهام ومعلوم أنّ رجلاً لو حبس آخر في بيت بحيث لايمكنه الخروج منه، ثمّ يقول: «ما يمنعك من التصرّف في حوائجي؟» كان ذلك منه مستقبحاً. وكذا قوله تعالى: ﴿ وَمَاذَا عَلَيْهِمْ لَوْ ءَامَنُواْ ﴾ [النساء/٣٩] وقوله لإبليس: ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ ﴾ [ص/٧٥] وقول موسى عليه السلام لأخيه: ﴿مَا مَنَعَكَ إِذْ رَأَيْتَهُمْ ضَلُّوٓاْ ﴾ [طه/٩٢] وقوله: ﴿ فَمَا لَهُمْ عَنِ ٱلتَّذْكِرَةِ مُعْرِضِينَ ﴾ [المدثر/٤٩] ﴿ فَمَا لَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴾ [الانشقاق/٢٠] ﴿عَفَا ٱللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ﴾ [التوبة/٤٣] ﴿لِمَ تُحَرِّمُ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكَ ﴾ [التحريم/١] وكيف يجوز أن يقول: «لِمَ تفعل؟» مع أنّه مافعله ؟ و﴿لِمَ تَلْبِسُونَ ٱلْحَقَّ بِٱلْبَٰطِلِ ﴾ [آل عمران/٧١] ﴿لِمَ تَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ [آل عمران/٩٩] .

---

١) طوساقط. وفي تر أيضا عليه علامة نسخة. لكنه موجود في مج٤.

٢) طو، تر : فالانكار.

٣) طو، تر، مج٤ : ـ و.

(٤١٦) وقال الصاحب في فصل له في هذا المعنى: «كيف يأمر بالإيمان ولم يُرده، وينهى عن الكفر وأراده !؟ ويعاقب على الباطل وقدّره !؟ وكيف يصرفه عن الإيمان ثمّ يقول: ﴿فَأَنَّىٰ تُصْرَفُونَ﴾ [يونس/٣٢] ويخلق فيهم الإفك ثمّ يقول: ﴿أَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ﴾ [المائدة/٧٥] وأنشأ فيهم الكفر ثمّ يقول: ﴿لِمَ تَكْفُرُونَ﴾ [آل عمران/٧٠] وخلق فيهم لبس الحقّ بالباطل ثمّ يقول: ﴿لِمَ تَلْبِسُونَ ٱلْحَقَّ بِٱلْبَٰطِلِ﴾ [آل عمران/٧١] وصدّهم عن السّبيل ثمّ يقول: ﴿لِمَ تَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ [آل عمران/٩٩] وحال بينهم وبين [طو١٣٧ب] الإيمان ثمّ قال: ﴿وَمَاذَا عَلَيْهِمْ لَوْ ءَامَنُوا۟ بِٱللَّهِ﴾ [النساء/٣٩] وذهب بهم عن الرشد ثم قال: ﴿فَأَيْنَ تَذْهَبُونَ﴾ [التكوير/٢٦] وأضلّهم عن الدين حتّى أعرضوا ثم قال: ﴿فَمَا لَهُمْ عَنِ ٱلتَّذْكِرَةِ مُعْرِضِينَ﴾ [المدثر/٤٩] ؟!» .

(٤١٧) الخامس: الآيات التي ذكرها اللَّه تعالى فيها تخيير العباد في أفعالهم وتعليقها بمشيّتهم. فمنها قوله تعالى ﴿فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ [الكهف/٢٩] ﴿ٱعْمَلُوا۟ مَا شِئْتُمْ﴾ [فصلت/٤٠] ﴿[ٱعْمَلُوا۟] فَسَيَرَى ٱللَّهُ عَمَلَكُمْ﴾ [التوبة/١٠٥] ﴿لِمَن شَآءَ مِنكُمْ أَن يَتَقَدَّمَ أَوْ يَتَأَخَّرَ﴾ [المدثر/٣٧] ﴿فَمَن شَآءَ ذَكَرَهُۥ﴾ [المدثر/٥٥] [تر١٤٩ب] ﴿فَمَن شَآءَ ٱتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِۦ سَبِيلًا﴾ [المزمل/١٩] ﴿فَمَن شَآءَ ٱتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِۦ مَـَٔابًا﴾ [النبأ/٣٩] وقد أنكر اللَّه تعالى على من نفى المشيئة عن نفسه وأضافها إلى اللَّه تعالى فقال: ﴿سَيَقُولُ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُوا۟ لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكْنَا﴾ [الأنعام/١٤٨] وقالوا: ﴿لَوْ شَآءَ ٱلرَّحْمَٰنُ مَا عَبَدْنَٰهُم﴾ [الزخرف/٢٠].

(٤١٨) السادس: الآيات التي فيها أمر العبادَ بالأفعال والمسارعة إليها قبل فواتها كقوله ﴿وَسَارِعُوٓا۟ إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ﴾ [آل عمران/١٣٣] ﴿سَابِقُوٓا۟ إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ﴾ [الحديد/٢١] ﴿أَجِيبُوا۟ دَاعِىَ ٱللَّهِ وَءَامِنُوا۟ بِهِۦ﴾ [الأحقاف/٣١] ﴿ٱسْتَجِيبُوا۟ لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ﴾ [الأنفال/٢٤] ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱرْكَعُوا۟ وَٱسْجُدُوا۟ وَٱعْبُدُوا۟ رَبَّكُمْ﴾ [الحج/٧٧] ﴿فَـَٔامِنُوا۟ خَيْرًا لَّكُمْ﴾ [النساء/١٧٠]

﴿ وَاتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ ﴾ [الزمر/٥٥] ﴿ وَأَنِيبُوا إِلَىٰ رَبِّكُمْ ﴾ [الزمر/٥٤] .

قالوا: وكيف يصحّ الأمر بالطاعة والمسارعة إليها مع كون المأمور ممنوعاً عاجزاً عن الإتيان به ؟! وكما يستحيل أن يقال للمقعد الزمن: «قم» ولمن يُرمى من شاهق: «احفظ نفسك» فكذا هاهنا .

(٤١٩) السابع: الآيات التي حثّ الله تعالى فيها على الاستعانة [به][1] ، كقوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ﴾ [الفاتحة/٥] ﴿فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ ﴾ [النحل/٩٨] ﴿اسْتَعِينُوا بِاللَّهِ ﴾ [الأعراف/١٢٨] فإذا كان الله تعالى خالق الكفر [و الإيمان][2] والمعاصي فكيف يُستعان به ؟! وأيضاً يلزم بطلان الألطاف والدواعي ؛ لأنّه تعالى إذا كان هو الخالق لأفعال العباد فأيّ نفع يحصل للعبد من اللطف الذي يفعله الله تعالى ؟ لكن الألطاف حاصلة لقوله تعالى: ﴿ أَوَلَا يَرَوْنَ أَنَّهُمْ يُفْتَنُونَ فِي كُلِّ عَامٍ مَّرَّةً أَوْ مَرَّتَيْنِ ﴾ [التوبة/١٢٦] ﴿ وَلَوْلَا أَن يَكُونَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً ﴾ [الزخرف/٣٣] ﴿ وَلَوْ بَسَطَ اللَّهُ الرِّزْقَ لِعِبَادِهِ لَبَغَوْا ﴾ [الشورى/٢٧] ﴿ فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنتَ لَهُمْ ﴾ [آل عمران/ ١٥٩] ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ ﴾ [العنكبوت/٤٥].

(٣٥٥) الثامن: الآيات الدالّة على اعتراف الأنبياء بذنوبهم و إضافتها إلى أنفسهم، كقوله تعالى حكاية عن آدم: ﴿رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا ﴾ [الأعراف/٢٣] وعن يونس ﴿ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنتُ مِنَ الظَّالِمِينَ ﴾ [الأنبياء/٨٧] وعن موسى: ﴿رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي ﴾ [القصص /١٦] وقال يعقوب لأولاده: «﴿بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنفُسُكُمْ ﴾ [يوسف/١٨] وقال يوسف:

---

١) من المحصل .

٢) طو، تر، مج٤ : ـ الإيمان.

﴿مِنۢ بَعۡدِ أَن نَّزَغَ ٱلشَّيۡطَٰنُ بَيۡنِي وَبَيۡنَ إِخۡوَتِيٓ﴾ [يوسف/١٠٠] وقال نوح: ﴿رَبِّ إِنِّيٓ أَعُوذُ بِكَ أَنۡ أَسۡـَٔلَكَ مَا لَيۡسَ لِي بِهِۦ عِلۡمٞ﴾ [هود/٤٧] قالوا: فهذه الآيات دالة على اعتراف الأنبياء بكونهم فاعلين لأفعالهم.

(٤٢٠) التاسع: [طو١٣٨آ] الآيات الدالّة على اعتراف الكفّار [تر١٥٠آ] والعصاة بأنّ كفرهم ومعاصيهم كانت منهم كقوله تعالى: ﴿وَلَوۡ تَرَىٰٓ إِذِ ٱلظَّٰلِمُونَ مَوۡقُوفُونَ عِندَ رَبِّهِمۡ﴾ -إلى قوله- ﴿أَنَحۡنُ صَدَدۡنَٰكُمۡ عَنِ ٱلۡهُدَىٰ بَعۡدَ إِذۡ جَآءَكُمۖ بَلۡ كُنتُم مُّجۡرِمِينَ﴾[1] وقوله تعالى: ﴿مَا سَلَكَكُمۡ فِي سَقَرَ * قَالُواْ لَمۡ نَكُ مِنَ ٱلۡمُصَلِّينَ﴾ [المدثر/٤٢-٤٣] ﴿كُلَّمَآ أُلۡقِيَ فِيهَا فَوۡجٞ سَأَلَهُمۡ خَزَنَتُهَآ﴾ -إلى قوله- ﴿فَكَذَّبۡنَا وَقُلۡنَا﴾[2] [الملك/٨-٩] ﴿أُوْلَٰٓئِكَ يَنَالُهُمۡ نَصِيبُهُم مِّنَ ٱلۡكِتَٰبِ﴾ [هود/٣٧] ﴿فَذُوقُواْ ٱلۡعَذَابَ بِمَا كُنتُمۡ تَكۡسِبُونَ﴾ [الأعراف/٣٩].

(٤٢١) العاشر: الآيات التي ذكر الله تعالى ما يوجد منهم في الآخرة من التحسّر على الكفر والمعصية وطلب الرجعة، كقوله تعالى: ﴿وَهُمۡ يَصۡطَرِخُونَ فِيهَا رَبَّنَآ أَخۡرِجۡنَا﴾ - الآية- [فاطر/٣٧] وقوله تعالى: ﴿رَبِّ ٱرۡجِعُونِ * لَعَلِّيٓ أَعۡمَلُ صَٰلِحٗا﴾ [المؤمنون/٩٩-١٠٠] ﴿وَلَوۡ تَرَىٰٓ إِذِ ٱلۡمُجۡرِمُونَ نَاكِسُواْ رُءُوسِهِمۡ﴾ [السجدة/١٢] ﴿أَوۡ تَقُولَ حِينَ تَرَى ٱلۡعَذَابَ لَوۡ أَنَّ لِي كَرَّةٗ فَأَكُونَ مِنَ ٱلۡمُحۡسِنِينَ﴾ [الزمر/٥٨].

فهذه جملة استدلالاتهم بالكتاب العزيز الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه.

---

١) ﴿وَلَوۡ تَرَىٰٓ إِذِ ٱلظَّٰلِمُونَ مَوۡقُوفُونَ عِندَ رَبِّهِمۡ يَرۡجِعُ بَعۡضُهُمۡ إِلَىٰ بَعۡضٍ ٱلۡقَوۡلَ يَقُولُ ٱلَّذِينَ ٱسۡتُضۡعِفُواْ لِلَّذِينَ ٱسۡتَكۡبَرُواْ لَوۡلَآ أَنتُمۡ لَكُنَّا مُؤۡمِنِينَ * قَالَ ٱلَّذِينَ ٱسۡتَكۡبَرُواْ لِلَّذِينَ ٱسۡتُضۡعِفُوٓاْ أَنَحۡنُ صَدَدۡنَٰكُمۡ عَنِ ٱلۡهُدَىٰ بَعۡدَ إِذۡ جَآءَكُمۖ بَلۡ كُنتُم مُّجۡرِمِينَ﴾ [سبأ/٣١-٣٢].

٢) ﴿كُلَّمَآ أُلۡقِيَ فِيهَا فَوۡجٞ سَأَلَهُمۡ خَزَنَتُهَآ أَلَمۡ يَأۡتِكُمۡ نَذِيرٞ * قَالُواْ بَلَىٰ قَدۡ جَآءَنَا نَذِيرٞ فَكَذَّبۡنَا وَقُلۡنَا﴾ [الملك/٨-٩].

ولايقال: الكلام عليه من وجهين:

الأوّل: أنّ هذه الآيات معارضة بالآيات الدالة على أنّ جميع الأفعال بقضاء الله وقدره كقوله تعالى: ﴿[ٱللَّهُ] خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾ [الرعد/١٦] ﴿خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمۡ﴾ [البقرة/٧] ﴿[فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهۡدِيَهُۥ يَشۡرَحۡ صَدۡرَهُۥ لِلۡإِسۡلَٰمِ] وَمَن يُرِدۡ أَن يُضِلَّهُۥ يَجۡعَلۡ صَدۡرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجٗا﴾ [الأنعام/١٢٥] ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمۡ وَمَا تَعۡمَلُونَ﴾ [الصافات/٩٦] ﴿فَعَّالٞ لِّمَا يُرِيدُ﴾ [هود/١٠٧] وهو يريد الإيمان ، فيكون فاعلاً له و إذا كان فاعلاً للإيمان كان فاعلاً للكفر، لأنّه لاقائل بالفرق .

والثاني: هو أنّا و إن نفَينا كون العبد موجِداً لأفعال نفسه ، لكنّا نعترف بكونه فاعلاً لها ومكتسباً لها، ثمّ في الكسب قولان:

أحدهما أنّ الله تعالى أجرى عادته بأنّ العبد إذا صمَّم العزم على الطاعة فإنّه تعالى يخلقها، ومتى صمَّم العزم على المعصية فإنّه يخلقها، وعلى هذين التقديرين يكون العبد كالموجِد و إن لم يكن موجِداً، فلِمَ لايكفي هذا القدر في الأمر والنهي ؟

وثانيهما أنّ ذات الفعل و إن حصلت بقدرة الله تعالى ولكن كونها طاعة ومعصية صفات تحصل لها وهي واقعة بقدرة العبد ، فلِم لايكفي هذا في صحّة الأمر والنهي ؟

لأنّا نجيب عن الأوّل بجواب إجماليّ ذكره أبو الهذيل: وهو أنّ الله تعالى أنزل القرآن ليكون حجّة على الكافرين ، لا ليكون[1] حجّة [تر١٥٠ب] لهم، ولوكان

---

١) طو : لايكون .

المراد من هذه الآيات ما ذكرته من وقوع أفعال العباد بقضاء الله تعالى لقالت العرب للنبيّ ﷺ : «كيف تأمرنا بالإيمان [طو١٣٨ب] وقد طبع الله على قلوبنا، وكيف تنهانا عن الكفر وقد خلقه الله تعالى فينا»؟ فكان[1] ذلك من أقوى القوادح في نبوّته . فلمّا لم يكن كذلك علمنا أنّ المراد منها غير ما ذكرت .

وأمّا الكلام التفصيليّ على كلّ واحد من الآيات ففي المطوّلات[2] .

(٤٢٢) وعن الثاني: أنّ العبد إمّا أن يكون مستبدّاً بإدخال شيء في الوجود ، و إمّا أن لايكون . فهذا نفي و إثبات ، ولاواسطة بينهما. فإن كان الأوّل فقد سلّمتم قول المعتزلة . و إن كان الثاني كان العبد مضطرّاً - لأنّ الله تعالى إذا خلقه في العبد حصل لامحالة و إذا لم يخلقه فيه استحال حصوله فيه ، فكان العبد مضطرّاً - فتعود الإشكالات . وعند هذا التحقيق يظهر أنّ «الكسب» اسم بلامسمّى .

قوله: «العبد إذا اختار الطاعة حصلت و إذا اختار المعصية حصلت» قلنا: حصول ذلك الاختيار به أو لابه ؟ الأوّل قول الخصم والثاني لايدفع الإلزام.

قوله: «كونه طاعة ومعصية صفات تحصل لذات الفعل بقدرة العبد [و ذات الفعل تحصل بقدرة الله تعالى][3]» قلنا: هذا اعتراف بكون القدرة الحادثة مؤثّرة ، وهو تسليم لقول الخصم .

الجواب: أنّ هذه الإشكالات واردة على المعتزلة ، لأنّ ما علم الله تعالى أنّه

---

١) مج٤ : وكان.

٢) راجع تفسير الآيات المذكورة في تفسير الماتن .

٣) إضافة من بعض نسخ المحصل.

يوجَد كان واجب الوقوع ، وما علم الله تعالى أنه لايوجَد كان ممتنع الوقوع ؛ لأنه إن لم يوجَد رجحان الداعي امتنع الفعل ، و إن وُجد وَجب . فكان الإشكال وارداً عليهم في هذين المقامين .

ولقد كان واحد من أذكياء المعتزلة يقول: «هذان السؤالان هما العدوّان للاعتزال ، ولولاهما لتمّ الدست[1] لنا» .

أقول :

[لاجبر ولاتفويض ولكن أمر بين الأمرين]

الآيات التي أوردها من الجانبين يمتنع أن تتعارض، وإنما يتخيّل لنا تعارضها لعدم وقوفنا على فحاويها، ولو توقّفنا في تأويلاتها عملاً بقوله تعالى : ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [آل عمران/٧]- على رأي الواقفين عليه - لكنّا أبعد من الوقوع في الخطاء .

وأمّا جواب المعتزلة عن قوله «ما علم الله وجوده فهو واجب» وبوجوب الفعل عند ترجيح الداعي وامتناعه عند عدمه، [تر١٥١آ] فقد مرّ الكلام فيه[2] ، ولاوجه لإعادته .

وقال أهل التحقيق[3] في هذا الموضع : «لاجبر ولاتفويض، ولكن أمر بين أمرين» فهذا هو الحقّ، ومن لايعرف حقيقته وقع في التحيّر.

---

١) «الدست» معرب من الفارسية بمعنى اليد .

٢) راجع الرقم ٨١ و٣٧٠ .

٣) الكلام صادر اولا عن أئمة أهل البيت عليهم السلام ثم أخذ الآخرين منهم، راجع الكافي : ٣٨٩/١، كتاب التوحيد باب الجبر والقدر، ح١٣ . التوحيد : ٣٦٢، باب نفي الجبر والتفويض ، ح٨ .

(٤٢٣) **قال:**

مسألة:[طو١٣٩آ] **إنه تعالى مريد لجميع الكائنات، خلافاً للمعتزلة**[١]

لنا: إنّا بيّنّا أنّه تعالى خالقها، وقد تقدّم أنّ خالق الشيء مريد لوجوده، ولأنّه لمّا علم أنّ الإيمان لايوجَد من الكافر كان وجوده من الكافر محالاً، كما ظهر، فيكون الله تعالى عالماً بكونه محالاً، والعالم بكون الشيء محالاً لايريده، فيستحيل أن يريد الإيمان من الكافر.

احتجوا بأُمور:

أحدها: أنّه أمرَ الكافرَ بالإيمان، والأمرُ يدلّ على الإرادة.

وثانيها: أنّ الطاعة موافقة للإرادة. فلو أراد الله تعالى كفر الكافر لكان الكافر مطيعاً له بكفره.

وثالثها: أنّ الرضا بقضاء الله تعالى واجب، ولو كان الكفر بقضاء الله لوجب الرضا به، لكنّ الرضا بالكفر كفرٌ.

الجواب: عن الأوّل: لانسلّم أنّ الأمر يدلّ على الإرادة، وسيأتي بيانه إن شاء الله في أُصول الفقه[٢].

---

١) قال الكاتبي (المفصل): ذهب الشيخ أبو الحسن الأشعري إلى أنه تعالى مريد لجميع الكائنات، وذهبت المعتزلة إلى أن الأمر ليس كذلك، بل كل ما أمر الله تعالى به فقد أراده، وكل ما نهانا عنه فقد كرهه. فقال: هذه الإرادة عندهم يوافق الأمر، وأما عندنا فالإرادة يوافق العلم. فكل ما علم الله وقوعه فهو مراد الوقوع، وكل ما علم عدمه فهو مراد العدم. فعلى هذا إيمان أبي جهل مأمور به وغير مراد، وكفره منهي عنه وهو مراد.

٢) قال الكاتبي: إنما يلزم ذلك لو كان الأمر يدل على الإرادة، وهو عين النزاع.

وعن الثاني: أنّ الطاعة موافقة الأمر، لاموافقة الإرادة .

وعن الثالث: أنّ الكفر ليس نفس القضاء ، بل متعلّق القضاء ، فنحن نرضي بالقضاء لابالمقضيّ .

أقول : للخصم أن يقول : أمّا الحجّة الأُولى فموقوفة على إثبات كون الله خالقاً لأعمال العباد .

وأمّا الحجّة الثانية فنقول عليها : إنّ وجود الإيمان ليس بمحال بالنظر إلى قدرة القادر، ومحال بالنظر إلى إرادته، فيجوز أن يتعلّق به إرادة الله من حيث أنّه ممكن، لامن حيث أنّه محال .

وأمّا احتجاج الخصم «بأنّه أمرَ الكافر بالإيمان، والأمر يدلّ على الإرادة» فنقول في جوابه : إنّ إرادة الفاعل لفعله غير إرادة غيره لفعل غيره، والأمر يدلّ على الإرادة الثانية دون الأُولى. ومدّعانا هي الإرادة الأُولى .

وكذا الكلام في الحجّة الثانية، أعني الطاعة موافقة للإرادة الثانية دون الأُولى .

وجوابه عن الثالثة «بأنّ الكفر ليس نفس القضاء، إنّما هو المقضيّ» ليس بشيء؛ فإنّ القائل : «رضيتُ بقضاء الله تعالى» لايعني به رضاه بصفة [تر١٥١ب] من صفات الله تعالى، إنّما يريد به رضاه بما يقتضي تلك الصفة، وهو المقضيّ .

والجواب الصحيح : أنّ الرضا بالكفر من حيث هو من قضاء الله طاعةٌ، ولامن هذه الحيثيّة كفرٌ .

(٤٢٤) **قال** :

مسألة: [التولّد والمباشرة أو العادة الجارية ؟]

إذا حرّكنا جسماً فعند المعتزلة «حركةُ يدنا أوجبت حركةَ ذلك الجسم» وهو [طو١٣٩ب] باطلٌ عندنا. وهذا هو أول المسألة المشهورة بـ«التولّد» .

لنا: أنّه إذا التصق جزء واحد بيد زيد وعمرو، ثمّ جذَبه أحدهما حالَ ما دفعه الآخر، فليس وقوع حركته بأحدهما أولى من وقوعها بالآخر: فإمّا أن يقع بهما معا، وهو محال – لأنّه يلزم أن يجتمع على الأثر الواحد مؤثّران مستقلان ، وهو محالٌ على ما تقدّم - أو لايقع بواحد منهما، وهو المطلوب[1][2] .

احتجّوا بحُسن الأمر والنهي بالقتل والكسر[3][4] .

والجواب قد تقدّم. والزيادة هاهنا أنّ اللّٰه تعالى لمّا أجرى عادته بخلق هذه الآثار في المباين[5] عقيب حصول هذه الأفعال في المباشر صحّ الأمر والنهي ، فلِم لايكفي هذا القدر في حسن الخطاب ؟

أقول : المثال الذي أورده في الجذب والدفع غير مطابق، لأنّ قوّة الجسم قابلة للتجزئة، فيكون الجاذب يغلب بعض تلك القوّة والدافع البعض

---

١) المحصل : أو لايوجد بهما وهو المطلوب .

٢) قال الكاتبي : «ولقائل أن يمنع الحصر، بجواز أن يقع بمجموعهما من حيث هو مجموع» .

٣) المحصل : بالفعل والترك (بدلا من : بالقتل والكسر) .

٤) يعني لو لم يكن المحرك لحركة الجسم حركة اعضائنا لم يحسن من الشارع الأمر بأمور تشتمل على تحريك الأجسام مثل بعض العبادات، وكذلك النهي عن أمور مثل القتل أو الكسر .

٥) المحصل : في المتأثر.

الآخر، ولو لم يكن كذلك لما كان الثقل على متعاونين[١] أسهل منه على أحدهما.

ومذهب المعتزلة أنّ الفاعل يفعل الاعتماد، ويتولّد من الاعتماد الحركةُ، فالفاعل يوجب الحركةَ بالتولّد فيما هو مباين له، والاعتماد بالمباشرة. واحتجاجهم بحسن الأمر والنهي بالقتل هو «أنّ الفاعل بالتولّد لو لم يكن موجباً للفعل لما حسن[٢] أن يؤمر بالفعل الحاصل بواسطة تولّد الفعل» .

وقوله : «الجواب ما تقدّم» يعني به القول بالكسب .

وقوله : «لمَّا أجرى عادته بخلق هذه الآثار[٣] في المباين» يعني في الشيء الذي يتولّد فيه عقيب حصول هذه الأفعال في المباشر[٤] ، يعنى في الذي يفعل بالمباشرة بلاتوسّط .

(٤٢٥) **قال** :

مسألة: [في تفصيل قول الفلاسفة في ترتيب الممكنات[٥]]

قالت الفلاسفة: ثبت أنّه سبحانه وتعالى واحدٌ محض، والواحد لايصدر عنه إلا الواحد - على ما تقدّم[٦] - فمعلوله واحد: وهو إمّا أن يكون عرَضاً أو جوهراً. والأول باطل - لأنّ العرض [تر١٥٢آ] يحتاج إلى الجوهر، فلو كان المعلول الأول

١) طو : عن متعاونين. مج٤ : متغايرين.
٢) تر : ما احسن . مج٤ : ما حسن.
٣) تر : هذه الايثار .
٤) طو : في المباين.
٥) من المحصل .
٦) راجع الرقم ٣٠٦.

عرَضاً لكان علّة للجوهر، فيكون الجوهر محتاجاً إليه ، وقد كان هو محتاجاً إلى الجوهر فيلزم الدور، وهو محال - فهو إذن جوهر.

وهو إمّا متحيّز أو غير متحيّز: والأوّل محال؛ لأنّ المتحيّز مركّب من المادّة والصورة ، ولايجوز صدورهما معاً عن واجب الوجود ، بل لابدّ وأن يكون أحدهما أسبق .

ولايجوز أن يكون السابق هو المادّة ؛ لأنّ المادّة قابلة ، فلو كان المعلول [طو١٤٠آ] الأوّل هو المادّة لكانت فاعلة وقابلة معا، وهو محال .

ولايجوز يكون السابق هو الصورة؛ لأنّ المعلول الأوّل لو كان هو الصورة لكانت الصورة علّة للمادَّة ، فتكون الصورة في فاعليّتها غنيّة عن المادّة ، وكلّ ماكان في فعله غنيّاً عن المادّة كان في ذاته غنيّاً عن المادّة ، فلاتكون الصورة صورة ، هذا خلف .

(٤٢٦) فثبت أنّ المعلول الأوّل ليس بمتحيّز ولاهيولى ولاصورة ، فهو إذن جوهرٌ مجرّدٌ فلايجوز أن تكون أفعاله بواسطة الأجسام؛ لأنّ المعلول الأوّل يجب أن يكون علّة لجميع الأجسام، وعلّة جميع الأجسام لاتكون عليّتها(١) بواسطة الأجسام.

فالمعلول الأوّل ليس بنفس ، فهو عقلٌ محض ، فثبت «أنّ أوّل ما خلق الله تعالى العقل».

ثمّ نقول: إن كان معلوله شيئاً واحداً و(٢) معلول ذلك المعلول واحداً أبداً

---

١) طو، تر، مج٤ : علتها. (التصحيح من المحصل).

٢) تر، مج٤ : او.

لزم أن لايوجد شيئآن إلا وأحدهما علّة للآخر - وهو باطل - فإذن لابدّ وأن يوجد شيء يكون معلوله أكثر من واحد والمعلولان يستندان إلى كثرة في العلّة ، و[١] لايجوز أن يكون الكثرة التي[٢] فيه من ذاته البسيطة أو من واجب الوجود[٣] ، وإلا فقد صدر عن الواحد أكثر من الواحد[٤] . فبقي أن يكون له من ذاته شيء ومن واجب الوجود شيء ، فإذا ضمّ ما له من ذاته إلى ما له من غيره حصلت فيه كثرة، لكن الذي له من ذاته الإمكان والذي له من الأوّل الوجود، وينبغى أن يجعل الأشرف علّة للأشرف، فلاجرم جعلنا الإمكانَ علّة للفلك الأقصى[٥] ووجودَه علّة للعقل الثاني .

ثمّ لايزال يصدر على هذا الترتيب من كلّ عقل عقلٌ وفلكٌ إلى [تر١٥٢ب] أن ينتهي إلى العقل الفعّال المدبّر لعالمنا .

(٤٢٧) واعلم أنّ هذا باطلٌ ، لأنّه بناء على أنّ «الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد» - وتقدّم الكلام فيه[٦] - وعلى أنّ الإمكان مؤثّر[٧] ، وهو محالٌ ؛ لأنّه لو كان أمراً

---

١) تر : ـ و.
٢) تر، مج٤ : ـ التي.
٣) طو : + شيء.
٤) طو : ـ اكثر من الواحد.
٥) المحصل : فلاجرم جعلنا إمكانه علة للفلك الأعلى .
٦) راجع الرقم : ٣٠٦ .
٧) قال الكاتبي (المفصل) : «يجب أن يعلم أن الفلاسفة ما جعلوا الإمكان مؤثرا في شيء، بل قالوا : «العقل الأول باعتبار كونه ممكنا يصير علة للفلك الأقصى وهو بعينه باعتبار كونه موجودا يصير علة للعقل الثاني، ولا امتناع في كون الأمر العدمي جزءا من العلة التامة أو شرطا لها» وإذا كان قولهم ذلك كان ما ذكره الإمام غير وارد عليهم» .

وجوديّاً لكان إمّا واجباً، وهو محال - أمّا أوّلاً فلأنّه صفة الممكن ومحتاجة إليه ، وأمّا ثانياً فلأنّ واجب الوجود واحد – و إن كان ممكناً لزم التسلسل[1] .

ولأنّه لابدّ له من علّة وجوديّة ، وعلّته إن كانت واجب الوجود كان واجب الوجود علة الإمكان والوجود - فقد صدر عنه أمران – و إن كان غيره فهو محال ؛ لأنّ ما عدا الواجب إمّا هو أو معلولاته ، أو لا هو ولا معلولاته علّة له[2] .

فثبت [طـو١٤٠ب] أنّ الإمكان أمرٌ عدميّ فيستحيل أن يكون علّة للأمر الوجودي، ولأنّ الإمكانات متساوية[3] ، فلو كان إمكان العقل الأوّل علّة لوجود فلك ، فليكن إمكان ذلك الفلك علّة لوجود نفسه ، لكن إمكانه له لذاته ، فإذا كان وجوده لازماً لإمكانه كان واجب الوجود لذاته ، فيكون الممكن لذاته واجباً لذاته .

وأيضاً فالفلك الواحد [فيه][4] موجودات كثيرة ، لأنّ فيه هيولى وصورة جسميّة وصورة نوعيّة فلكيّة ، وله من كلّ مقولة عرض، فإسناد هذه الأشياء إلى

---

١) قال الكاتبي (المفصل) : «لم لايجوز أن يقال : إمكان الإمكان ليس زايدا عليه، بل نفسه ؟ وعلى هذا التقدير لايلزم التسلسل . سلمناه ، ولكن لم لايجوز أن يكون أمرا وجوديا وممكنا، ويكون علته غير واجب الوجود» ؟

٢) قال الكاتبي (المفصل) : «لانسلم، فإن العقل الأول مغائر لواجب الوجود والإمكان ولمعلولاته، وهو علة الإمكان عندنا» .

٣) قال الكاتبي (المفصل) : «لانسلم تساوي الإمكانات من الماهية، ولم لايجوز أن يقال : إمكان كل ماهية مخالف بالماهية لإمكان غيرها من الماهيات، سلمناه، لكن لما ذا يلزم من كون إمكان العقل الأول علة للفلك الأقصى كون إمكانه علة لوجود نفسه وما الدليل على هذه الملازمة ؟ فإن مجرد الدعوى غيرمسموع، وإن تمسكت بالمتساويات من الماهية بحسب تساويها في الأحكام منعنا ذلك.

٤) من المحصل» .

الجهة الواحدة - وهي الإمكان - إسناد الكثرة إلى الواحد، [وهو محال].

أقول : إنّهم يقولون : «الواحد لايصدر عنه إلا الواحد[١]» لامطلقا، بل من حيثيَّة واحدة. أمّا من حيثيّتين مختلفتين فقد يجوز. والمبدء الأوّل لايكون فيه حيثيّتان، فلايجوز أن يكون مبدء لشيئين. أمّا معلوله فقد يمكن أن يكون فيه حيثيّات : أحدها منه وحده، وثانيها من الأوّل وحده. وثالثها منهما معاً.

وأيضاً لايقولون : «إنّ الإمكان علّة لوجود شيء» بل قالوا : إنّ المبدء الأوّل يمكن أن يكون بشرط إمكان معلوله علّة لشيء، وبشرط وجود معلوله علّة لشيء آخر، وبشرطهما معاً علّة لشيء ثالث، والشروط يجوز أن تكون عدميّة، كما مرّ .

وأمّا قوله «الإمكانات متساوية» فغير معقول، لأنّها تختلف باختلاف الماهيّات [تر١٥٣آ] وتكون بعيدة قريبة، وبالجملة يقع على الممكنات بالتشكيك، والمعلولات كلّما تبعد عن المبدء الأوّل تزداد فيها الكثرة الاعتباريّة .

وبالجملة، فالذي أورد المصنّف عليهم ليس بوارد، وإبطال هذه القواعد إنما يتأتّى بإثبات حدوث ما سوى المبدء الأوّل، كما مرّ.

(٤٢٨) **قال** :

مسألة: في شرح[٢] القضاء والقدر

قالت الفلاسفة: أنّ الموجود إمّا خير محض - كالعقول والأفلاك - أو الخير

---

١) تر : واحد

٢) المحصل : + قولهم في .

غالب عليه كما في هذا العالم، فإنّ المرض و إن كان كثيراً، لكنّ الصّحة أكثر، ولمّا امتنع عقلاً إيجاد ما في هذا العالم مبرءً عن الشرور بالكليّة و[1] كان ترك الخير الكثير لأجل الشرّ القليل شرّاً كثيراً: وجب في الحكمة إيجاده، فلاجرم الخير والشرّ مرادان، لكنّ الخير مراد مرضيّ والشرّ مراد بالضرورة مكروه بالذات .

وهذه القاعدة قد تكلّمنا عليها [طو١٤١آ] في «شرح الإشارات»[2] .

أقول : هذا نقل مطلق، ليس فيه كلام، إلا أنّ ذلك مبنيٌّ على جواز تعليل أفعال واجب الوجود . وفيه ما فيه .

(٤٢٩) **قال** :

مسألة: الحُسن والقُبح

قد يراد بهما ملائمة الطبع ومنافرته وكون الشيء صفة كمال أو نقصان، وهما بهذين المعنيين عقليّان . وقد يراد بهما[3] كون الفعل[4] موجباً للثواب والعقاب والمدح والذمّ. وهو بهذا المعنى شرعيّ عندنا، خلافاً للمعتزلة .

أقول : المعتزلة لايخالفون فيما ذكره، إنّما الخلاف في معنى الحُسن والقُبح بوجه آخر، وهو أنّ كون بعض الأفعال موجباً للمدح أو الذّم عقليّ

---

١) طو، تر، مج : ـ و.

٢) شرح الإشارات للفخر الرازي : ٢/٥٤٧ـ٥٥٦ . راجع أيضا نقد الشارح في شرحه لاعتراضات الفخر وما أورده صاحب المحاكمات : شرح الإشارات للطوسي : ٣/ ٣٢٢ـ٣٢٦ .

٣) طو، تر : به (التصحيح من المحصل) .

٤) طو : كون العقل.

أو شرعي؟ والمعتزلة يدّعون أنّ الحكم بكون العدل والصدق حسَناً وبكون الظلم والكذب قبيحاً بهذا المعنى ضروريٌّ، ولهذا كان المعترفون بالشرايع وغيرهم جميعاً معترفين بذلك متّفقين عليه.

وأنكر أهلُ السنّة ذلك.

وقالت الفلاسفة: إنّ الحكم بذلك مقتضى العقل العمليّ - فإنّ الأعمال لاتنتظم إلا بعد الاعتراف به - وليس بمقتضى العقل النظريّ، فإنّ الحكم بذلك ليس في الوضوح عند العقل النظريّ كالحكم بأنّ «الكلّ أعظم من الجزء».

(٤٣٠) **قال**:

[أدلة الأشاعرة على قولهم في الحُسن والقُبح ونقدها]

لنا وجوه:

الأوّل: إنّ من صور النزاع قُبح [تر١٥٣ب] تكليف ما لايطاق، فنقول: لو كان قبيحاً لَما فَعله الله تعالى، وقد فَعله؛ بدليل أنّه كلّف الكافر بالإيمان مع علمه بأنّه لايؤمن وعلمه بأنّه متى كان كذلك كان الإيمان منه محالاً. ولأنّه كلّف أبا لهب بالإيمان، ومن الإيمان تصديق الله تعالى في كلّ ما أخبر عنه، وممّا أخبر عنه «أنّه لايؤمن» فقد كلّفه بأن يؤمن بأن لايؤمن، وهو تكليف الجمع بين الضدين.

الثاني: لو قَبح الشيء لقبح[1] إمّا من الله تعالى أو من العبد، والقسمان باطلان: فالقول بالقُبح باطلٌ.

---

١) طو: القبح.

أمّا[1] أنّه[2] لايقبح من الله تعالى[3] فمتّفق عليه .

وأمّا أنّه لايقبح من العبد؛ فلأنّ ما يصدر عن العبد صادر منه[4] على سبيل الاضطرار، لِما بيّنّا أنّه يستحيل صدور الفعل عنه إلا إذا أحدث الله تعالى فيه الداعي إلى ذلك الفعل ، ومتى أحدث الله الداعيَ فيه إليه كان الفعل واجباً، وبالاتفاق لايقبح من المضطرِّ شيء . [طو١٤١ب]

(٤٣١) الثالث: أنّ الكذب يحسن إذا تضمّن إنجاء النبيّ عن الظلم .

لايقال: الحُسن هناك التعريض لا الكذب ، أو نقول الكذبيّة تقتضي القبح لكنّه قد يتخلّف الأثر عن المقتضي لمانع .

لأنّا نجيب عن الأوّل: بأنّه على هذا التقدير لايبقى كذب في العالم، لأنّه لاكذب إلا ومتى اُضمر فيه شيء صار صدقاً .

وعن الثاني أنّه حينئذ لايمكننا القطع بقبح شيء من الكذب ، لاحتمال أن يتخلّف الحكم هناك لقيام مانع خفيّ لايطّلع عليه أحد .

احتجّوا: بأنّ العلم الضروريّ حاصل بقُبح الظلم والكذب وحُسن الإنعام، ولايجوز إسناده الى الشرع ، لحصوله ممّن لايقول بالشرع .

---

١) طو : ـ وأما.

٢) تر : لانه.

٣) المحصل ن : + شيء .

٤) المحصل : عنه .

والجواب: إن أردتَ به العلمَ الضروريّ بحصول الملائمة والمنافرة الطبيعيّة فذاك مما لانأباه[١]، و إن أردت به غيره فممنوعٌ .

أقول : قوله «لو كان قبيحاً لما فعله الله» مبنيّ على أنّ الله تعالى لايفعل القبيح، وهو حُكم غير متّفَق عليه في المعنى؛ لأنّ[٢] القائل بأن «لامؤثّر إلا الله» يقول : «لوكان بعض آثاره تعالى قبيحاً لَفعَله، لكنّه لايفعل القبيح لامتناع وجود القبيح» . وخصمه يقول : «القبيح موجودٌ لكنّه من غير الله» فالاتّفاق على الحكم المذكور لفظيّ لامعنويّ. والحقّ عندنا فيه أنّ ذلك لوكان قبيحاً وموجوداً لَفعَله؛ [تر١٥٤آ] إذ لاموجود غيره تعالى إلا وهو موجِده، سواء كان حَسناً أو قبيحاً .

ويقول المعتزليّ، على دليله الأوّل : لوكان علم الله السابق منافياً للاختيار لكان الله غير مختار، لكنّ العلم - لكونه تابعاً للمعلوم - غير مقتضٍ لوجوب المعلوم من دون المؤثّر الموجب إيّاه .

وعلى الدليل الثاني : إنّ تكليف أبي لهب إنما كان من حيث كونه مختاراً، والإخبار عنه «بأنّه لايؤمن» من حيث العلم، والعلم لاينافي الاختيار .

قوله : «أمّا أنّه لايقبح من الله فمتّفَق عليه» فله أن يقول : «ليس ذلك بمتّفق عليه من حيث المعنى» .

وأمّا «وجوب الفعل مع وجود الداعي وامتناعه مع عدمه» فقد مرّ فيه[٣] أنّ ذلك لاينافي الاختيارَ .

---

١) المحصل ن : فذلك مما لا يأباه أحد .

٢) طو : ولأن .

٣) راجع الرقم ٢٢٧ .

وعلى الدليل الثالث ـ وهو «تحسين الكذب المتضمّن لانجاء النبيّ»ـ إنّ عندهم إذا تعارض قبيحان، حكَم[طو١٤٢آ] العقل بوجوب العمل بأضعفهما قُبحاً مع الشعور بقبح الأقوى، كما يختار العاقل ألم الفصْد والكيِّ عند رجاء الصحّة بسببهما. وهاهنا ترك إنجاء النبيّ مع القدرة عليه قبيحٌ، والكذب قبيحٌ، لكنّ الأوَّل أقبح، فيجب العمل بالأوّل مع الشعور بقبح الثاني، ويلجئون إلى التعريض كي لايرتكبوا فعل القبيح الذي يضطرُّون إليه، ولايلزم من ذلك عدم القطع بقُبح الكذب؛ لأنّ العقل هو الحاكم بالقطع ولايندفع حكمه بتجويز احتمال التخلّف، كما مرّ في الأحكام العقليّة الضروريّة، فإنّها لاتنثلم بالاحتمالات التي يذكرها السوفسطائيّون.

وقوله: «على تقدير التعريض أو جواز وجود المانع من القبح لايبقى كذْبٌ في العالم» يجاب بأنّ تقدير وجودهما[١] لايوجب ارتفاع الكذب، وإنما يوجب لو يوجب وجوب وقوع التعريض أو المانع في جميع الأحوال.

وتفسير القبيح بـ«حصول الملائمة والمنافرة» غير صحيح عندهم، فإنّ كثيرا ممّا هو ملائم قبيحٌ ـ كغصب الفقير ما يحتاج إليه من الغنيّ[٢]، فإن ذلك ملائم له، وهو قبيح ـ وكثيرا ممّا هو منافر حسَنٌ[٣]، ككفّ الظالم عن الظّلم بأنواع التأديبات، فإنّه منافر له وحسَن.

والتحقيق في هذا الباب أنّه متفرّع على وقوع الفعل من العبد ولاوقوعه منه؛ فإن لم يكن العبد موجِداً فلاقبيح، وإن كان فالقبيح[٤] موجود، ويدلّ

١) تر: وجوبهما.

٢) تر: من المعنى.

٣) طو، تر: وحسن. (التصحيح من مج٤).

٤) طو: فقبيح.

على ذلك التأمّل في حدّيهما عند القائلين[١] [تر١٥٤ب] به .

(٤٣٢) **قال** :

مسألة: [هل يجب على الله تعالى شيء أو لا ؟]

لايجب على الله تعالى شيء عندنا، خلافاً للمعتزلة – فإنّهم يوجبون اللطف والعوض والثواب - والبغداديّون [خاصّة] يوجبون العقاب والأصلح في الدّنيا .

لنا: إنّ الحكم لايثبت إلا بالشرع، ولاحاكم على الشارع، فلايجب عليه شيء.

ولأنّ اللطف هو الذي يفيد ترجيح الداعية بحيث لاينتهي إلى حدّ الإلجاء ، والداعية الواصلة إلى ذلك الحدّ شيء ممكن الوجود في نفسه ، والله تعالى قادر على كلّ الممكنات ، فوجب أن يكون الله تعالى قادراً على إيجاد تلك الداعية المنتهية إلى ذلك الحدّ من غير تلك الواسطة .

أمّا العوض: فلو كان واجباً لكان دفع الألم دفعاً لتلك المنافع العظيمة ، فكان يجب أن يقبح دفع الألم عن الغير، كما يقبح المنع [طو١٤٢ب] من الفصد .

وأمّا الثواب: فلله تعالى من النعم على العبد ما يحسن معه التكليف بهذا القدر من الطاعات ، فوجب أن لايوجب للطاعة الثواب كما في الشاهد .

وأمّا الأصلح في الدنيا: فغير واجب ، لأنّ الأصلح للكافر الفقير أن لايُخلق حتّى لايكون معذّباً في الدارين ، والأصلح أن يخلق عباده في الجنّة وأن يغنيهم بالمشتهيات الحسَنة عن القبيحة .

---

١) مج٤ : عند العالمين.

وأمّا العقوبة: فلأنّ العذاب حقّه وليس [له][1] في استيفائه نفع ولا في إسقاطه ضرر، فيحسن إسقاطه كما في الشاهد.

أقول: ليس هذا الوجوب بمعنى الحكم الشرعيّ -كما هو المصطلح عند الفقهاء- بل هذا الوجوب بمعنى كون الفعل بحيث يستحقّ تاركه الذمّ، كما أنّ القبيح بمعنى كون الفعل بحيث يستحق فاعله الذمّ، والكلام فيه هو الكلام في الحُسن والقبح بعينه.

ويقولون: إنّ القادر العالم الغنيّ لايترك الواجب ضرورة.

واللطف عندهم عبارة عن جميع ما يقرّب العبد إلى الطاعة ويبعِّده عن المعصية، بحيث لايؤدّي إلى الإلجاء وهو من أفعال الله تعالى وهو عندهم واجب بعد ثبوت التكليف.

وما ذكره في خلق الداعي من غير اللطف فقد مرّ الكلام فيه.

وأمّا العوض: فيقولون: وقوع الآلام في الخلق واجب، لوجوب[2] وقوع أسبابها، والقادر العادل الغنيّ إذا خلق ذلك فالواجب عليه أن يعوّض المتألّم نظراً إلى عدله، ودفع الألم يؤدّي إلى مفاسد؛ فلذلك لم يدفعه.

وأمّا الطاعات والتكاليف: فلو كانت [تر١٥٥آ] بإزاء نعم الله تعالى لكان المثاب هو الله، تنزّه عن أن ينعم ليأخذ عوضاً عن نعمه. إنما النعم تفضّل منه، والثّواب جزاء من التّكاليف، وإيصال الثواب من غير تقديم تكليف

---

١) من المحصل.

٢) طو: لو قرب.

الطاعة غير ممكن، لكون الثواب مشتملاً على التعظيم والإجلال، وذلك في غير المستحقِّ قبيح .

والأصلح واجب عند أبي القاسم البلخي، وهو لايقول بوجوبه في جميع[١] المواضع، بل يقول في المواضع المتعلّقة بإزاحة علل المكلّفين .

وما ذكره في العقاب فهو كلام المرجئة . والوعيديّة يقولون : «الوعيد لطفٌ، فهو واجب، والوفاء بالقول واجب وإلا لكان الكذب حسَناً».

فهذا كلامهم في هذا الباب، والجميع مبنيّ على [طو١٤٣آ] كون العبد فاعلاً بالاختيار والقول بحُسن الأفعال وقُبحها ووجوبها، وإذا انهدمت تلك القواعد سقط جميع استدلالاتهم .

(٤٣٣) **قال :**

مسألة: لايجوز أن يفعل الله شيئا لغرض

خلافاً للمعتزلة ولأكثر الفقهاء .

لنا: أنّ كلّ من كان كذلك كان مستكملاً بفعل ذلك الشيء ، والمستكمل بغيره ناقصٌ لذاته ، ولأنّ كلّ غرض يفرض فهو من[٢] الممكنات ، فيكون الله تعالى قادراً على إيجاده ابتداء ، فيكون توسّط ذلك الفعل عبثاً .

لايقال: «لايمكن تحصيله إلا بتلك الواسطة» . لأنا نقول: الذي يصلح أن يكون غرضاً ليس إلا إيصال اللذّة إلى العبد ، وهو مقدور لله تعالى من غير شيء من الوسائط .

---

١) تر : – جميع.

٢) تر (بدلا من : فهو من) : نهوض.

احتجّوا بأنّ ما يُفعل لا[1] لغرض فهو عبث ، والعبث على الحكيم غير جائز .

قلنا: إن أردت بالعبث الخالي عن الغرض فهذا استدلال بالشّيء على نفسه ، وإن أردت غيره فبيّنه .

أقول : المعتزلة يقولون : فعل الحكيم لايخلو عن غرض هو الدّاعي إلى ذلك الفعل. وإلا لزم ترجيح من غير مرجّح، والفقهاء يقولون : الحكم بالقصاص إنّما ورد من الشّارع لينزجر الناس عن القتل. فهذا هو الغرض منه، ثمّ إنّ المجتهدين يفرّعون على ذلك الإذن والمنع فيما لم يصرّح الشارح حكمه فيه، على وجه يوافق الغرض .

وبعض القائلين بالأغراض يقولون : المراد من الغرض سوق الأشياء الناقصة إلى كمالاتها. فمن الكمالات ما لايحصل [تر١٥٥ب] إلا بذلك السّوق، كما أنّ الجسم لايمكن إيصاله من مكان إلى مكان إلا بتحريكه، وهو الغرض من تحريكه، فتحصيل بعض الأغراض من غير توسيط الأفعال الخاصّة بها محالٌ، والمحال غير مقدور عليه .

وقوله : «الصالح لكونه غرضاً ليس إلا إيصال اللذّة إلى العبد، وهو مقدور من غير واسطة» ليس بحكم كلّي، فإنّ لذّة أخذ أجرة الكسب من غير الكسب ليس بمقدور. والعبث ليس هو الفعل الخالي عن الغرض مطلقاً، بل يجب أن يزاد فيه : «بشرط أن يكون من شأن ذلك الفعل أن يصدر عن فاعله المختار لغرض».

وأمّا قوله «الفاعل لغرض مستكمل بالغرض» حكم أخذه من الحكماء

---

١) تر، المحصل ن : الا.

واستعمله في غير موضعه . فإنّهم لاينفون سوق الأشياء[طو١٤٣ب] إلى كمالاتها ـ وإلا لبطل علم منافع الأعضاء وقواعد العلوم الحكميّة من الطبيعيّات وعلم الهيأة وغيرها، وسقطت العلل الغائية بأسرها من الاعتبار ـ بل يقولون : إفاضة الموجودات عن مبدئها يكون على أكمل ما يمكن، لابأن يخلق ناقصاً ثمّ يكمله بقصد ثان، بل يخلقه منساقاً إلى كماله، لاباستيناف تدبير. ويعنون بالغرض استيناف ذلك التدبير في الإكمال بالقصد الثّاني .

أمّا أهل السنّة، فيقولون : إنّه تعالى فعّال لما يريد، ليس من شأن فعله أن يوصف بحُسن وقُبح. فكثير من الناقصين يُعدمهم قبل استكمالهم، وكثير من المتحرّكين يحرّكهم إلى غير غايات حركاتهم، ولايسأل في أفعاله بـ«لِم ؟» و «كيف ؟».

(٤٣٤) **قال** :

مسألة: [علة حسن التكليف]

قالت المعتزلة: علّة حسن التكليف التعريض لاستحقاق التعظيم فان التفضّل بالتعظيم قبيح [١] . وهذا عندنا باطل ، لأنّه بناء على الحسن والقبح والوجوب على الله تعالى . وبتقدير تسليمه فلانسلّم أنّ التفضّل بالتعظيم [٢] قبيح ممن [٣] يستحيل عليه النفع والضرر، وبتقدير تسليمه فاستحقاق التعظيم [٤] لايتوقّف على التكليف

---

١) المحصل : لاستحقاق النعم فإنّ التفضّل (التفضيل ن) بالنعم قبيح.

٢) المحصل : التفضيل بالنعم.

٣) طو : من.

٤) المحصل : النعم (وكذا فيما يلي).

بالأفعال الشاقّة ، بدليل أنّ التلفظ بكلمة الشهادة أسهل من الجهاد والصوم مع أنّ التعظيم المستحق به أعظم. فلو كان المقصود استحقاق التعظيم لكان من الواجب أن يزيد الله تعالى في قوانا ثمّ يكلّفنا ما لايشقّ علينا ليحصل الاستحقاق من غير المشقّة .

أقول : عند المعتزلة التعظيم من غير استحقاق قبيح، سواء كان ممّن يستحيل عليه النفع والضرر أو كان من غيره، وقد مرّ أنّ لذّة التعظيم المستحقّ لايمكن أن يحصل بمجرّد التفضّل من غير الاستحقاق [تر١٥٦آ] والمثال الذي أورده ليس بمطابق، لأنّ الجهاد والصوم من غير التلفّظ بكلمة الشهادة ليسا ممّا يستحق بهما شيء، ولاشك في أنّ المجموع أكثر من البعض، فكيف يكون الاستحقاق للمجموع أقلّ من الاستحقاق للبعض ؟

وأيضا لايكون الاستحقاق مقدّراً على المشقّة وإلا لكان أُجرة الحمّال أكثر من أُجرة المهندس. والمبتدعة لايستحقون لمشقّاتهم شيئاً بالاتّفاق .

(٤٣٥) **قال** :

احتجّ نفاة التكليف بأمور:

أحدها: إنّه إذا كان الكلّ بخلقه و إرادته ففيما التكليف ؟

والمعتزلة و إن أنكروهما[١] فقد اعترفوا بالعلم. فما كان معلوم الوجود فهو واجب الوقوع [طو١٤٤آ] وما كان معلوم العدم فهو ممتنع الوقوع، ففيما التكليف ؟

وثانيها: إنّ التكليف إن كان عند استواء الداعيتين فهو محال - لأنّ في هذه

١) المحصل : أنكروها .

الحالة الفعل ممتنع – و إن كان عند الرجحان فالراجح واجب والمرجوح ممتنع، ففيما التّكليف ؟

وثالثها: إنّ التكليف بالفعل إمّا أن يقع حال حضور الفعل أو قبله:

والأوّل محال ؛ لأنّ إيجاد الموجود محال ودفعه حال وجوده محال .

والثاني أيضاً محال؛ لأنّ كونه فاعلاً للشيء لامعنى له إلاحصول المقدور عن القدرة ، فيستحيل أن يكون فاعلاً في الحال لفعل لايوجد في الحال ، فلم يكن هو في الحال مأموراً بشيء أصلاً، بل يكون ذلك إعلاماً بأنّه سيصير في الزمان الثاني مأموراً به .

(٤٣٦) فإن قلت: كونه فاعلاً للفعل أمر زائد على صدور الفعل عن القدرة .

قلت: فذلك الزائد إمّا أن يكون مقدوراً للمكلّف أو لايكون . فإن كان مقدوراً له ، فامّا أن يوجد[١] بايقاعه[٢] ، حال وجوده أو قبله ، ويعود المحذور المذكور. و إن لم يكن مقدوراً استحال أن يكون ماموراً به .

ورابعها: أنّ الأمر بالفعل الشاقّ ان لم يكن لغرض فهو عبث، وغير جائز على الحكيم. و إن كان لغرض فيستحيل عوده إلى من يستحيل عليه النفع والضّرر، ويستحيل عوده إلى العبد ، لأنّ ذلك النفع إمّا في العاجل أو الآجل . والأوّل باطل - لأنّ الإنسان يتأذى به في الحال - والثاني باطل ؛ لأنّ ذلك الغرض ليس

---

١) المحصل : يؤمر.

٢) طو : قلت قولك الزايد إما أن يكون مقدورا للمكلف أو لايكون، فإن كان مقدورا له فإما أن يوجد بإيقاعه .

إلا حصول اللذة ، والله تعالى قادر عليه ابتداء ، فيكون توسيط التكليف عبثاً .

والجواب عن الكل أنه مبنيّ على طلب اللميّة ، وهو باطل؛ لأنّه ليس يجب في كلّ شيء أن يكون [تر١٥٦ب] معلّلاً - و إلا لكانت عليّة تلك العلّة معلّلة بعلة أخرى ولزم التسلسل - بل لابدّ من الانتهاء إلى ما لايكون معلّلاً ألبتة ، وأولى الأمور بذلك أفعال الله تعالى وأحكامه . فكلّ شيء صُنعُه ، ولا علّة لصُنعِه .

أقول : أكثر هذه الحجج هي حجج الجبريّة، وقد مرّ الكلام فيها .

ويرد أيضاً على أفعال الله تعالى، وتعليل أفعاله لايكون إلا بسوق الأفعال إلى كمالاتها كما مرّ .

وأمّا قوله : «أولى الأمور بأن لايكون معلّلا أفعال الله» فمعناه يعود إلى الحكم بأن لامعلّل في الوجود أصلاً؛ فإنّه ليس في الوجود إلا الله تعالى وأفعاله ـ وهو غير معلّل ـ فلو لم تكن أفعاله معلّلة لم يكن شيء معلّلا أصلاً، [طو١٤٤ب] وأفعال الله تعالى كثيرة، فلِم لايجوز أن يكون بعضها معللاً[١] ببعض إلى أن ينتهي إلى شيء واحد غير معلّل .

* * *

* *

*

١) طو : ـ معللا.

(٤٣٧) **قال :**

القسم الرابع

الكلام في الأسماء

اسم كلّ شيء إمّا أن يدلّ على ماهيّته أو على جزء ماهيّته أو على الأمر الخارج عن[١] ماهيّته أو على ما يتركّب عنها. والخارج إمّا أن يكون صفة حقيقيّة أو إضافيّة أو سلبيّة أو ما يتركّب عنها.

وهل يجوز أن يكون لماهية اللّٰه تعالى اسم أم لا ؟ فإن قلنا: ماهية اللّٰه تعالى معلومة للبشر جاز ، و إلا فلا .

وأمّا الاسم الدالّ على جزء الماهيّة[٢] فذلك محال ، لامتناع التركّب في حقيقة ذات اللّٰه تعالى . وأمّا سائر الأقسام فجائزة .

ولمّا كانت السلوب والإضافات بسيطة ومركّبة غير متناهية ، لاجرم جاز وجود أسماء لانهاية لها متباينة[٣] .

---

١) طو : على.

٢) المحصل : الدال على جزء ماهية الله تعالى .

٣) المحصل ن : متناسبة .

أقول : الشيء الذي يُعلم أنّه لايُعلم يمكن أن يوضع له اسم من حيث أنّه لايُعلم، إلا أن يقال : «الاسم يدلّ إجمالا على ما يدلّ عليه الحدّ تفصيلاً» وحينئذ يلزم أن لايكون لما لاحدّ له اسم ـ كالبسائط ـ وذلك باطل، وقد سمّى الشارحون عضلة بـ«الذى لااسم له» مع أنّ لها حدّاً. أمّا الشيء الذي لايُعلم أصلاً فلا يمكن أن يوضع له اسم .

والأسماء الكثيرة وإن أمكن أن تُطلق على الله تعالى

من الوجوه التى ذكرها، إلا أنّ أصحاب

الشرائع لايجوِّزون إطلاق اسم

عليه تعالى إلا بإذن

شرعيّ .

❊

❊ ❊

❊ ❊ ❊

❊ ❊

❊

(٤٣٨) **قال** :

الركن الرابع

في السمعيَّات

وهو مرتَّب على أقسام:

القسم الأول في النبوّات

مسألة: [المعجزة]

المعجزُ أمرٌ خارقٌ للعادة مقرونٌ بالتحدّي مع عدم المعارضة[١]. [تر١٥٧آ]

و إنّما قلنا: «أمرٌ» لأنّ المعجز قد يكون إتياناً بغير المعتاد وقد يكون منعاً من المعتاد .

و إنّما قلنا: «خارقٌ للعادة» ليتميّز به المدّعي عن غيره .

و إنّما قلنا «مقرونٌ بالتحدّي» لئلايتّخذ الكاذب معجزَ مَن مضى حجّةً لنفسه ، وليتميّز عن الإرهاص والكرامات .

---

١) راجع المغني/ النبوات والمعجزات : ١٩٧ .

و إنّما قلنا: «مع عدم المعارضة» ليتميّز عن السحر والشعبذة .

أقول : هذا حدّ المعجز، وأتى بالقيود التي يجب اعتبارها فيه . وإنما قدّم بيانه لأنّ إثبات النبوّة مبنيٌّ عليه .

قال صاحب الصحاح : «تحدّيت فلاناً : إذا ماريته في فعل، ونازعته للغلبة».

والإرهاص : إحداث معجزات تدلّ على بعثة نبيّ قبل بعثته، وكأنّه تأسيس لقاعدة نبوّة . والرهص ـ بالكسر ـ : العِرق [طو١٤٥آ] الأسفل من الحائط. يقال : «رُهصت الحائطُ بما يُقيمه» .

(٤٣٩) **قال** :

مسألة: [أدلة إثبات رسالة محمد ﷺ]

محمد رسول الله خلافاً لليهود والنصارى والمجوس وجماعة من الدهريّة .

لنا وجوه ثلاثة:

الأوّل - وعليه التعويل -: إنّه ادّعى النبوّة [وظهر المعجزة عليه ، وكلّ من كان كذلك كان نبيّاً.

و إنما قلنا: «إنّه ادّعى النبوّة»[١] ؛ للتواتر[٢] .

وإنما قلنا: «إنّه ظهر المعجز على يده» لثلاثة أوجه:

---

١) تر، مج٤ : ـ إنه ادعى النبوة .

٢) تر، مج٤ : بالتواتر.

أحدها أنّه أتى بالقرآن ، والقرآن معجز(١) .

أمّا أنّه أتى بالقرآن ولم يأت به غيره : فبالتواتر .

وأمّا أنّه معجز: فلأنّه تحدّى الفصحاء بمعارضته وهم عجزوا عنها، وذلك يدلّ على كونه معجزاً .

وثانيها أنّه نُقل عنه معجزات كثيرة ، كإشباع الخلق الكثير من الطعام القليل(٢) ، ونبوع الماء من بين أصابعه(٣) ، ومكالمة الحيوانات العجم(٤) .

وكلّ واحد منها – وإن لم يبلغ مبلغ التواتر – لكنّ [مجموع الرواة بلغوا حدّ

---

١) طو : + أما انه أتي بالقرآن والقرآن معجز (تكرر).

٢) روي ذلك في عدّة مواطن، فمن ذلك : أنّه قلّ زاد جيش كان معه فدعا بجميع ما بقي، فاجتمع شيء يسير جدّا، فدعا فيه بالبركة، ثمّ أمرهم فأخذوا؛ فلم يبق وعاء في العسكر إلاملئ من ذلك (مسلم : كتاب الإيمان، باب (١٠) الدليل على أن من مات على التوحيد دخل الجنة، ٥٦/١ـ ٥٧، ح٤٥. والوقعة في غزوة تبوك) . وأمر بعض أصحابه أن يزوّد أربعمائة راكب من تمر كان في اجتماعه كربضة البعير- وهو موضع بروكه- فزوّدهم كلّهم منه، وبقي بجسبه (المسند : ٤٤٥/٥). وأطعم النفر الكثير في منزل جابر (دلائل النبوة : باب ما ظهر في الطعام الذي دعي إليه من البركة، ٤٢٢/٣ـ٤٢٦ . البخاري : كتاب المغازي، باب غزوة الخندق، ١٣٨/٥ـ١٣٩. مسلم : كتاب الأشربة، باب (٢٠) جواز استتباعه غيره إلى دار من يثق برضاه ...، ١٦١٠/٣ـ ١٦١١، ح١٤١. المستدرك للحاكم : ٣١/٣) . وكذا في منزل أبي طلحة زيد بن سهل الأنصاري من البدريين. (دلائل النبوة : باب ما جاء في دعوة أبي طلحة ...، ٨٨/٦ـ٩٢. البخاري : كتاب المناقب، باب علامات النبوة في الإسلام، ٢٣٤/٤ـ٢٣٥. مسلم : الباب السابق : ١٦١٢/٣ـ ١٦١٤، ح١٤٢ـ١٤٣. الترمذي : كتاب المناقب، باب (٦) ح٣٦٣٠، ٥٩٥/٥) .

٣) وقع ذلك عدة مرات كما يظهر من الأخبار، راجع دلائل النبوة : باب انقياد الشجر لنبينا ﷺ ...، ٦/ ٩ـ ١٢. مسلم : الزهد، باب (١٨) حديث جابر الطويل ...، ٤/ ٢٣٠٨. البخاري : كتاب المغازي، باب غزوة الحديبية، ٥/ ١٥٦ـ ١٥٧.

٤) راجع دلائل النبوة للبيهقي (٣٤/٦ـ٤٤) روي فيه كلام الظبية والضب والذئب برسالته ﷺ .

التواتر، وذلك[1] يدلّ على صحّة واحد منها. وأيّ واحد منها صحّ[2] حصل الغرض.

وثالثها أنّه أخبر عن الغيوب، والإخبار عن الغيب معجزٌ[3].

١) المحصل بدلا مما بين المعقوفتين : التواتر.

٢) تر : - صح.

٣) أخبر ﷺ عمّارا بأنّه تقتله الفئة الباغية (راجع مسلم : كتاب الفتن، باب (١٨) لاتقوم الساعة حتى يمر الرجل بقبر الرجل فيتمنّى أن يكون مكان الميت من البلاء، ٤/ ٢٢٣٦، ح ٧٢. دلائل النبوة : باب ما جاء في إخباره عن الفئة الباغية، ٦/ ٤٢٠٤٢٢) . وأخبر أنّ الحسن عليه السلام يصلح الله به بين فئتين عظيمتين من المسلمين (دلائل النبوة : باب ما جاء في إخباره بسيادة ابنه الحسن بن علي عليهما السلام ... ٦/ ٤٤٢ـ ٤٤٥ المسند : ٥/ ٤٤ و ٤٩). وأخبر عن رجل قاتل في سبيل الله أنّه من أهل النار، فظهر ذلك بأن قتل ذلك الرجل نفسه (دلائل النبوة : باب ما جاء في الرجل الذي أخبر رسول الله ﷺ أنّه من أهل النار ...، ٤/٢٥٢ـ ٢٥٤. البخاري : كتاب المغازي، باب غزوة خيبر، ٥/ ١٦٨ـ ١٦٩) . وأخبر بمقتل الأسود العنسي الكذّاب ليلة قتله وهو بصنعاء اليمن وأخبر بمن قتله (راجع تاريخ الطبري : وقائع سنة ١١، ٣/ ٢٣٦ و ٢٣٩) . وأخبر ﷺ ابنته فاطمة عليها السلام أنّها أوّل أهله لحاقا به، فكان كذلك (البخاري : كتاب المناقب، باب علامات النبوة في الإسلام، ٥/ ٢٤٨. مسلم : كتاب فضائل الصحابة، باب (١٥) فضائل فاطمة عليها السلام : ٤/ ١٩٠٥، ح ٩٩) . وأخبر نسائه بأنّ أطولهنّ يدا أسرعهنّ لحاقا به، فكانت زينب بنت جحش الأسديّة أطولهنّ يدا بالصدقة، وأوّلهنّ لحوقا به (مسلم : كتاب فضائل الصحابة، باب (١٧) من فضائل زينب أمّ المؤمنين، ٤/١٩٠٧، ح١٠١) .

وممّا استفاض نقله عن طريق أهل البيت عليهم السلام : إخباره بشهادة مولانا أمير المؤمنين عليه السلام، وأنّه يضرب على رأسه في شهر رمضان، فتخضب بدمه لحيته المباركة (عيون أخبار الرضا عليه السلام : باب (٢٨) ما جاء عن الرضا عليه السلام من الأخبار المتفرقة، ١/ ٤٠٥، ح ٥٢) . وأخبر بشهادة سبطيه الحسن والحسين عليهما السلام وأنّ مولانا الحسن يسمّ ومولانا الحسين يقتل بأرض كربلاء، بعد شهادة أصحابه وحيدا غريبا (أمالي الصدوق : المجلس الرابع و العشرون، ح ٢، ١٧٦ـ ١٧٧) . وأخبر بأنّه يدفن بضعة منه ﷺ بطوس، إشارة إلى مولانا الرضا عليه السلام (عيون أخبار الرضا : الباب ٦٦، ح ٤، ٢/٤٧٤.) و بأنّ الأئمّة بعده اثنا عشر، وتسميتهم بأسمائهم (كمال الدين : ٢٥٨) . وبأنّ أمير المؤمنين يقاتل بعده الناكثين والقاسطين والمارقين (الخصال : أبواب السبعين وما فوقه، ح١، ☚

و إنّما قلنا: «إنّ من ادّعى النبوّة وظهر المعجز عليه كان رسولاً» لأنّ الرجل إذ قام في المحفل العظيم وقال: «إنّي رسول هذا الملك إليكم» ثمّ قال: «يا أيّها الملك إن كنت صادقاً في مقالتي فخالف عادتك وقم عن مكانك» فمتى قام الملك اضطرّ الحاضرون إلى صدقه . فكذا هاهنا .

(٤٤٠) الطريق الثاني في إثبات نبوّته ﷺ: الاستدلال بأخلاقه وأفعاله وأحكامه وسيره، فإنّ كلّ واحد [تر١٥٧ب] و إن كان لايدلّ على النبوّة ، لكن مجموعها ممّا يُعلم قطعاً أنّه لايحصل إلا للأنبياء .

وهذه طريقة اختارها الجاحظ(١) وارتضاها الغزالي في كتاب «المنقذ»(٢)(٣) .

☚ ٢/٥٧٣ـ ٥٧٤. الخرائج و الجرائح : ١٢٣/١) . وأنّ أبا ذر ـ رضي الله عنه ـ يموت وحيدا غريبا (اختيار معرفة الرجال : ٢٤، ح ٤٨. عنه البحار : ٢٢/ ٣٩٩، ح ٨) . واالروايات في هذه المضامين كثيرة وفيما ذكرناه كفاية .

١) راجع رسالة حجج النبوة للجاحظ، سيما الفصل ٤٢ منه (رسائل الجاحظ : ٢٢٣/٣ـ٢٨١) .

٢) مج٤ اضيف في الهامش : من الضلال صح.

٣) لم أعثر عليه في رسالة المنقذ للغزالي، ولكنه موجود في إحياء علوم الدين له (٥٤٨/٢، كتاب آداب المعيشة وأخلاق النبوة) قال فيه : «اعلم أن من شاهد أحواله صلى الله عليه وسلم وأصغى إلى سماع أخباره المشتملة على أخلاقه وأفعاله وأحواله وعاداته وسجاياه وسياسته لأصناف الخلق وهدايته إلى ضبطهم وتألفه أصناف الخلق وقوده إياهم إلى طاعته مع ما يحكى من عجائب أجوبته في مضايق الأسئلة وبدائع تدبيراته في مصالح الخلق ومحاسن إشاراته في تفصيل ظاهر الشرع الذي يعجز الفقهاء والعقلاء عن إدراك أوائل دقائقها في طويل أعمارهم لم يبق له ريب ولا شك في أن ذلك لم يكن مكتسبا بحيلة تقوم بها القوة البشرية ، بل لا يتصور ذلك إلا بالاستمداد من تأييد سماوى وقوة إلهية وأن ذلك كله لايتصور لكذاب ولاملبس ، بل كانت شمائله وأحواله شواهد قاطعة بصدقه ، حتى أن العربي القح كان يراه فيقول : والله ما هذا وجه كذاب ، فكان يشهد له بالصدق بمجرد شمائله ، فكيف من شاهد أخلاقه ، ومارس أحواله في جميع مصادره وموارده . . .» .

الطريق الثالث: إخبار الأنبياء المتقدّمين في كتبهم السماويّة عن نبوّته .

فهذه مجامع أدلّة نبوّته ﷺ، والاستقصاء فيها مذكور في المطوّلات .

أقول : إعجاز القرآن على قول قدماء المتكلّمين وبعض المحدّثين في فصاحته، وعلى قول بعض المتأخّرين في صَرْف عقول الفصحاء القادرين على المعارضة عن إيراد المعارضة[1] . قالوا : كلّ أهل صناعة اختلفوا في تجويد تلك الصناعة، فلامحالة يكون فيهم واحد لايبلغ غيره شأوه، وعجز الباقون عن معارضته . ولايكون ذلك [طوه١٤٥ب] معجزاً له، لأنّ ذلك لايكون خرقاً للعادة، لكن صَرْف عقول أقرانه القادرين على معارضته عن معارضته يكون خرقاً للعادة، فذلك هو المعجز .

والاستدلال بالأخلاق والأفعال[2] أيضاً قويّ . وهو معنى قوله تعالى : ﴿وَيَتْلُوهُ شَاهِدٌ مِّنْهُ﴾ [هود/١٧] فإنّ ذلك يشهد على صدقه في دعواه، وهو صادر منه .

(٤٤١) **قال** :

[ما أورد على أدلة رسالته ﷺ والجواب عنها]

فإن قيل: لانسلّم أنّه ظهر المعجز على يده .

---

١) صنّف بعض المصنفين كتبا مفصلة في وجوه أعجاز القرآن، منهم جلال الدين السيوطي في كتابه «معترك الأقران في إعجاز القرآن» (نشر دارالكتب العلمية، بيروت ١٤٠٨ ق) وقال بعض العلماء : «إن إعجازه بصرف الله تعالى الناس عن الإتيان بمثله» وصنف الشريف المرتضى كتابا في ذلك باسم كتاب الصرفة (منشورات الآستانة الرضوية ﷺ، مشهد) .

٢) نو : + والاقوال .

قوله في الوجه الأوّل: «إنّ القرآن ظهر على يده وهو معجز» قلنا: الاستقصاء في الأسئلة والأجوبة على هذا الوجه مذكور في كتاب «النهاية»[١].

قوله في الوجه الثاني: «أشبع الخلقَ الكثير من الطعام القليل» قلنا: هذه الأشياء لو وجدت لنقلت إلينا نقلاً متواتراً، لأنها أُمور عجيبة والدواعي متوفّرة على نقل العجائب . فلمّا لم تُنقل نقلاً متواتراً علمنا أنها ليست صحيحة .

سلّمنا سلامتها عن هذا الطعن ، ولكن لانزاع في أنها لم تُنقل نقلاً متواتراً، بل إنّما نقلت على سبيل الآحاد ، ورواية الآحاد لاتفيد العلم .

قوله: «مجموع الرواة بلغوا حدّ التواتر، وذلك يدلّ على صحّة واحد منها وأيّها صحّ حصل الغرض» قلنا: لانسلّم أنّ رواة الغرائب التي يمكن الاستدلال بها على الرسالة بلغوا حدّ التواتر، فإنّه ليس كلّ ما يذكر في كتب دلائل النبوّة ممّا يصحّ الاستدلال القطعيّ به على الرسالة . إنّما الذي يصحّ الاستدلال به على ذلك أُمور قليلة ، نحو نبوع الماء من بين الأصابع وأمثاله . ولانسلّم أنّ رواة[٢] أمثال هذه الأشياء بلغوا إلى حدّ التواتر.

(٤٤٢) قوله في الوجه الثالث: «أخبر عن الغيب» قلنا: أخبر عن الغيب [تر١٥٨آ] على وجه يخالف العادة أو يوافقها ؟ والأوّل ممنوع، والثاني مسلّم.

بيانه أنّ العادة جارية بأنّ الرؤساء إذا حاولوا ترغيب الرعيّة في محاربة خصومهم

---

١) اسم الكتاب «نهاية الإيجاز في دراسة الإعجاز» مذكور ضمن تأليفات الفخرالرازي (معجم المؤلفين لعمر رضا كحالة : ٥٥٩/٣) ولم أعثر عليه .

٢) طو : رواية.

وعدوّهم يخبر[و ذ]هم بأنّ اليد لهم والدولة راجعة إليهم. فقوله تعالى: ﴿ وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي ٱلْأَرْضِ ﴾ [النور/٥٥] من هذا الباب.

وأيضاً الرجل المعتقَد فيه قد يخبر عن أُمور كليّة على سبيل الإجمال ، فإن وقع شيء من ذلك جعله حجّة على صدقه ، و إن لم يقع قال: «أنا[١] ما عنيتُ الوقت، بل سيقع بعد ذلك». فقوله تعالى: ﴿الٓمٓ * غُلِبَتِ ٱلرُّومُ * فِيٓ أَدْنَى ٱلْأَرْضِ﴾ [الروم/١-٣] [طو١٤٦آ] من هذا الباب .

سلّمنا أنّه أخبر عن الغيب على سبيل التفصيل ، فلِم قلت: «إنّه معجز»؟ والدليل عليه أنّ المحدِّثين رووا في كتب دلائل النبوّة أنّ قُسّاً[٢] وسَطيحاً[٣] أخبرا عن أحوال محمّد ﷺ[٤] مع انّهما ما كانا[٥] من الأنبياء، فعلمنا أنّ الكاهن قد يخبر

---

١) تر : انما انا.

٢) قس بن ساعدة الأيادي، روي أنه قال : «يحلف قسّ يمينا غير كاذبة، أنّ لله دينا هو خير من الدين الذي أنتم عليه» . وردت أخباره في كتب التراجم و الأدب؛ وهذا الكلام من خطبة له رواها الجاحظ في البيان و التبيين (باب ذكر أسماء الخطباء والبلغاء : ١/ ٣٠٨) والسجستاني في المعمّرون (ص ٧٨). و تراه في كمال الدين : باب خبر قسّ : ١٦٧.

٣) قال المسعودي (مروج الذهب : الباب الثاني و الخمسون في ذكر الكهانة ... : ٢/ ٣١٧) : «و قد كان سطيح الكاهن- و هو ربيع بن ربيعة بن مسعود بن مازن بن ذئب بن عدي بن مازن بن غسّان- يدرج سائر جسده، كما يدرج الثوب؛ لا عظم فيه إلا جمجمة الرأس، و كانت إذا لمست باليد أثّرت فيها للين عظمها. و كان شقّ بن صعب بن يشكر بن رهم بن أفرك بن قيس بن عبقر بن أنمار بن نزار معه في عصر واحد ...» . راجع أيضا ٢/ ٢٣٣ منه. سيرة ابن هشام : ١/ ١٥- ١٨. حياة الحيوان (شق). تاريخ الطبري : ٢/ ١١٢- ١١٤.

٤) راجع تفصيل الأخبار وما قيل فيها عن شقّ وسطيح في كمال الدين : باب خبر سطيح الكاهن : ١٩١- ١٩٦، ح ٤٨ .

٥) تر : ما كان .

عن الغيب، وكذا المعبِّرون قد يخبرون عن الغيوب المفصّلة بناء على الرؤيا، وكذا المنجمّون وأصحاب العزائم، و إذا كان كذلك لم يكن ذلك معجزاً.

أقول: أورد دلائل وطرقاً كثيرة على النبوّة، وسيذكر في الجواب أنّ المعتمَد هو ظهور القرآن على يده.

والحقّ أنّ الأمارات الظنيّة إذا تواترت أدّت إلى حكم العقل جزماً بماتوافقت عليه في إثباته، وذلك كالتجربيّات المعدودة في الضروريّات. فإيراد هذه الدلائل التي ذكرها بمثابة التجارب المؤدّية إلى حكم جزم يقينيّ، فهي وإن كانت آحادها غير معتمَد عليها، لكنّها بالجملة تؤدّى إلى حكم يقينيّ، وإن لم تكن[١] تصلح لأن يناظر بها وعليها؛ لأنها تجري مجرى القضايا التي هي مبادئ الأقيسة التي لايمكن أن تثبت بحجّة أو برهان[٢].

(٤٤٣) **قال**:

[تتمة الشبهات في صحّة المعجزات]

ثمّ نقول: إن كان ما ذكرته دالاً علي ظهور المعجز على يده، فمعنا ما يدلّ على أنّه ممتنع؛ وبيانه هو أنّه لو جاز انخراق العادة عن مجاريها لجاز أن ينقلب

---

١) تر: ـلم تكن.

٢) لايخفى أن ما يذكر بعنوان المعجزة ـ غيرالقرآن الكريم ـ فاقد للشرط الذي ذكر في تعريف المعجزة ـ نعني التحدّي ـ على أن في أكثرها ـ إن لم نقل في جميعها ـ يمكن للمعارض أن يدعي أنها من قبيل السحر أو تمكّن بعض الناس ـ مثل المرتاضين ـ من الإتيان بمثلها. فالمعتمَد في ذلك هو القرآن والدليل القاطع على كونه معجزة عجز المخالفين طوال هذه القرون الماضية عن الإتيان بمثل سورة منه.

الجبل ذهباً إبريزاً والبحر دماً عبيطاً، وأن ينقلب ما في البيت من الأمتعة أناساً فاضلين . ومعلومٌ أنّ تجويزه يقدح في البديهيّات .

أقول : أمّا انخراق العادة فليس ممّا ينكره [تر١٥٨ب] المتكلّمون ـ لأنّه جائز مع القول بالفاعل المختار ـ ولا ممّا ينكره الحكماء، لأنّهم يقولون بأنّ للنفوس الزكيّة قوى ربّما تؤثّر في أكثر الأجسام التي في عالم الكون والفساد.

(٤٤٤) **قال** :

سلّمنا ظهور المعجزة علي يده ، لِمَ قلت: «إنّ كلّ من كان كذلك كان رسولاً» ؟

وتقريره أنّ الاستدلال بظهور المعجزة[١] على الرسالة يتوقّف على مقامات ثلاثة[٢] : أحدها أنّه فِعل الله تعالى. وثانيها أنّ الله تعالى فَعله لأجل التصديق. وثالثها أنّ كلّ من صدّقه الله تعالى فهو صادق .

(٤٤٥) أمّا المقام الأوّل ففيه النزاع من وجوه:

أحدها: أنّا إن أثبتنا النفس الناطقة ، فلعلّ نفس النبيّ ﷺ مخالفة بالماهيّة لنفس غيره ، فلاجرم [طو١٤٦ب] قدِر على ما لم يقدر عليه غيره . و إن لم نقُل بالنفس الناطقة ، فلابدّ وأن يكون الإنسان عبارة عن البدن المخصوص ، فلعلّه كان لمزاج بدنه خصوصيّة لم تحصل تلك الخصوصيّة لسائر الأبدان ، فلاجرم قدِر على ما لم يقدر عليه غيره .

١) طو : المعجز.

٢) طو. مج٤ : مقامات ثلاث. تر : مقدمات ثلاثة.

وثانيها: أنّ النبيّ ﷺ لعلّه وجد جسماً نباتيّاً أو حيوانياً له خاصيّة عجيبة مستعقبة لتلك الآثار الغريبة التي أظهرها النبي، ولمّا لم يقع ذلك الجسم في يد أحد لاجرم عجز الكلّ عن معارضته.

وثالثها: لعلّ الجنّ والشياطين أعانوه عليه وما أعانوا غيره عليه. أو الأرواح الفلكيّة أعانته عليه، أو الملائكة أعانوه عليه، بل هذا ظاهر، لأنّ الأنبياء عليهم السلام يحيلون أكثر الأشياء على الملائكة، ونحن إنما علمنا وجودهم وعصمتهم بقول الأنبياء عليهم السلام، فقبل العلم بصدقهم جوّزنا وجودهم وعدم عصمتهم، وذلك كاف في تحقيق الاحتمال.

(٤٤٦) أمّا المقام الثاني ففيه النزاع من وجهين:

أحدهما: لانسلّم أنّه خلق المعجز لأجل التصديق، فإنّ المعجز لاشكّ أنّه ليس نفس التصديق، فلو لم يكن الغرض منه التصديق لم يبق للمعجز[١] دلالة على التصديق، لاسيّما وقد بيّنتم أنّ أفعال الله تعالى لايجوز أن تكون معلّلة بالغرض.

وممّا يحقّق هذا أنّ الفعل بدون الدواعي إمّا أن يكون جائزاً أو لايكون:

فإن كان جائزاً لم يكن القطع بأنّ الله تعالى فعَل المعجز لأجل التصديق، بل لعلّه فعَله لا لأمر أصلاً.

وإن لم يجز فتوّقف[٢] فِعلنا للقبائح على داع يخلقه الله تعالى [تر١٥٩آ] فيكون

---

١) تر: المعجز.

٢) المحصل: توقف.

الله تعالى فاعلاً لما يوجب القبيح ، و إذا جاز ذلك على الله تعالى [١] فلِم لايجوز أن يضلّ عباده ؟ و إذا جاز ذلك منه بطل الاستدلال بالمعجز على التصديق .

(٤٤٧) الثاني: سلّمنا أنّه تعالى فَعل المعجز لمقصود، لكن لم قلتم: إنّ ذلك المقصود [٢] ليس إلا التصديق، فلعلّه تعالى فَعله لغرض آخر، وعليكم بيان الحصر .

ثمّ إنّا على سبيل التبرّع نذكر اُموراً اُخر:

أحدها: أن يفعله ليكون ابتداء عادة .

وثانيها أن يكون تكريراً لعادة متطاولة ، فإنّ الفلك الثامن لايستكمل الدورة إلا في ستّة وثلاثين ألف سنة ، فيكون وصوله إلى أوّل الحمل في مثل هذه المدّة عادة لها، فلعلّ هذا الحادث يكون من هذا الباب .

وثالثها: أن يكون ذلك كرامة لوليّ أو معجزة لنبيّ آخر، في طرف من أطراف العالم.

ورابعها :[طو١٤٧آ] أن يكون ذلك إرهاصاً لنبيّ يأتي بعد ذلك ، كالأحوال التى ظهرت على محمّد ﷺ قبل بعثته ، كالنور الذي يحكى أنّه كان يظهر في جبين أبيه [٣] .

وخامسها: أن يكون ذلك امتحاناً لعقول المكلّفين ، كما أنزل الله المتشابهات امتحاناً لعقولهم .

---

١) المحصل : من الله تعالى .

٢) طو : بالمقصود.

٣) راجع سيرة ابن هشام : ١٥٦/١ـ١٥٧، ذكر المرأة المتعرضة لنكاح عبد الله بن عبد المطلب .

(٤٤٨) المقام الثالث: سلّمنا أنّ الله تعالى صدّقه ، لكن لم قلت: إنّ كلّ من صدّقه الله تعالى فهو صادق ؟ فإنّ عندكم الله تعالى خالق الكفر والفواحش، فإذا لم يقبح ذلك من الله تعالى ، فلِم لايحسن منه أيضاً تصديق الكاذب ؟ وهذا السؤال الأخير مختصٌّ بِنا، دون المعتزلة .

ثمّ نقول: هب أنّا لم نذكر شيئاً من هذه الاحتمالات ، فلِم قلت: إنّ كلّ من ظهر عليه المعجز كان رسولاً ؟ والرجوع فيه إلى المثال ضعيف ؛ لأنّا لانقطع في ذلك المثال بصدق المدّعي ، لأنّه ربّما قام الملك العظيم في ذلك الوقت لأنّه حدث في بطنه ألم أو شاهد شيئاً فخاف أو تذكّر أمراً فقام طلباً له . وبالجملة فليس هاهنا إلا الدوران ، وهو أنّه قام عند التماس المدّعي وما قام قبل ذلك . والدوران لايفيد إلا الظنّ الضعيف ، فإنّه يحكى أنّ واحداً كان يجلس في المسجد وكلّما دخل المؤذّن وأذّن قام ذلك الإنسان وخرج ، فقال له المؤذن: «ما لي أراك كلّما أذّنتُ خرجتَ» فقال: «لا، بل كلّما هممت بالخروج [تر١٥٩ب] أذنت» وهذا يدلّ على أنّ دلالة الدوران على العليّة ضعيفة .

ثمّ إن سلّمنا دلالة ذلك الفعل على التصديق ، فلم قلت: «إنّه في حقّ الله تعالى كذلك» ؟ وستعرف أنّ القياس المؤيَّد بالجامع لايفيد إلا الظنّ ، فكيف هذا القياس الخالي عن الجامع ؟!

فهذا هو الاعتراض على الدليل الأوّل على النبوّة .

(٤٤٩) أمّا الدليل الثاني ، وهو الاستدلال بمحاسن أحواله على نبوّته ، فضعيف؛ لأنّ غاية ما في الباب أنّه يدلّ على كون ذلك الإنسان متميّزاً عن سائر الناس بمزيد

الفضيلة ، ولكن من أين يدلّ على النبوّة ؟ وكيف ويحكى عن أفاضل الحكماء في الأخلاق أُمور عجيبة جعلها الناس قدوة لأنفسهم في الدنيا والآخرة ، مع ما بقي عنهم من العلوم الدقيقة .

و أمّا الدليل الثالث، وهو الاستدلال بما جاء في التوراة والإنجيل على نبوّة محمّد ﷺ ، فالاعتراض عليه أنكم إمّا أن تقولوا: «إنّه جاء في هذه الكتب صفة محمّد ﷺ [طو١٤٧ب] على سبيل التفصيل - بمعنى أنّه تعالى بيّن أنّه سيجيء في السنة الفلانيّة في البلدة الفلانية شخص وصفه كذا وكذا ، فاعلموا أنّه رسولي» وإمّا أن لاتقولوا كذلك ، بل تقولوا: «إنّه تعالى بيّن ذلك بياناً مجملاً من غير تعيين الزمان والمكان والوصف» .

فإن ادّعيتم الأوّل فهو باطل ؛ لأنّا نجد التوراة والإنجيل خالياً عنه .

لايقال: «اليهود والنصارى حرّفوا الكتابين». لأنّا نقول: هذان الكتابان كانا مشهوران في المشارق والمغارب ، ومثل هذا ممّا لاتصحّ تطرّق التحريف إليه ، كما في القرآن .

و إن ادّعيتم الثاني - فبتقدير المساعدة عليه - لايدلّ ذلك على النبوّة ، [بل إنّما يدلّ على ظهور إنسان فاضل شريف . و إن دلّ على النبوّة[1]] لكن لايدلّ على نبوّة محمّد ﷺ، إذ ربّما كان المبشّر به إنساناً آخر.

أقول : هذا الذي ذكره كلّه بمنزلة شُبه السوفسطائيّة، فإنّ اليقين الحاصل

١) ساقط من تر.

للعقل- إذا قام إنسان على طريق مرضيّة عند الخواصّ والعوامّ، وادّعى أنّه مبعوث من عند الله، والدليل على صدق قولي أنّ الله تعالى يُظهر على يدي أمراً خارق العادة ـ وظهر ـ وقال: «من لم يصدِّقني فليأت بمثل ما ظهر على يدي» وعجز مَن عداه عن ذلك- لايزول بأمثال هذه الاحتمالات، وقد أشار المصنّف أيضاً إلى هذا المعني في الجواب [تر١٦٠آ] على ما سيأتي.

وأمّا المذكور في التوراة والإنجيل الدالّ على نبوّته ﷺ فكثير يذكره المصنّفون[١] من الواقفين عليهما.

منها ما ذكر في التوراة بعبارة تفسيرها هكذا[٢]: «جاء الربّ من طور سيناء وظهر بساعير وعلا بفاران» وفي التوراة: «إنّ إسماعيل كان في بريّة فاران» يعني بادية العرب. وذكر الواقفون على جبالها[٣] أنّ فاران في طريق مكّة قبل العدن بميلين ونصف، وهو كان المنزل، والساعة بقي على يسار[٤] الطريق من عراق إلى مكة.

ومنه ما جاء في السِّفر الخامس[٥]: «إنّ الربّ قال لموسى: «إنّي مقيم[٦] لهم نبيّاً مثلك من بنى إخوتهم، وأيّما رجل لم يسمع كلماتي التي يؤدّيها منّي[٧] ذلك الرجل باسمي، أنا أنتقم منه».

---

١) طو: المنصفون.

٢) راجع العهد العتيق: سفرالتثية: الباب ٣٣، الآية ٢.

٣) تر، مج٤: حالها.

٤) تر: حيار.

٥) يظهر أنه إشارة إلى ما جاء في سفر التثنية من العهد العتيق: الباب ١٨، الآية ١٨-١٩.

٦) مج٤: اقيم. تر: يقيم.

٧) طو، تر: من.

ومنها ما في السِّفر الأوّل لهاجر[١] : «إنّها تلد ويكون من ولدها من يده فوق الجميع، ويد الجميع مبسوطة إليه بالخشوع» .

وأيضاً جاء في الإنجيل في الفصل الرابع عشر من إنجيل يوحنّا[٢] : «إنّ المسيح[٣] قال : إنّي أسأل أبي أن يعطيكم [طو١٤٨آ] فارقليطا آخر يكون معكم إلى الأبد روح الحقّ» والفارقليط معناه «كاشف الخفيّات» .

وأمثال هذا في هذين الكتابين وفي كتب سائر الأنبياء التي عندهم كثير يطول الكتاب بذكرها، ولايقدر المخالف على دفعها أو صرفها إلى ملك أو نبيّ آخر، أوعلى أن يكتمها .

(٤٥٠) **قال** :

[تتمة الشبهات في صحّة المعجزات]

سلّمنا أنّ ما ذكرتم يدلّ على النبوّة ، لكن هاهنا ما يدلّ على القدح فيها، وهو من وجوه:

أحدها شُبَه الدهريّة ، وهي القدح في الفاعل المختار و إنكار كون الصانع عالماً بالجزئيات مريداً .

وثانيها شبه منكري التكليف ، فإنّهم يقولون: «الأنبياء إنما جاؤوا من عند الله

---

١) العهد العتيق : سفر التكوين : الباب ١٦، الآية ١٠ ـ١٢.

٢) انجيل يوحنا : الباب ١٤، الآية ١٦ .

٣) طو : الشيح .

تعالى بالتكليف ، لكنّ القول بالتكليف محال» على ما تقدم كلامهم فيه .

وثالثها شبه البراهمة[١] وهي من وجهين:

الأوّل أنّ ما جاء به الرسول إن عُلم حُسنه بالعقل كان مقبولاً - سواء ورد به الرسول أو لم يرد - [و إن علم قُبحه بالعقل كان مردوداً - سواء ورد به الرسول أو لم يرد - و إن لم يعلم لاحُسنه ولاقُبحه ، فإن كان في محلّ الحاجة حَسُن الانتفاع به - سواء ورد به الرسول أو لم يرد][٢] - لما تقرّر في العقل أنّ كلّ ما ينتفع به الإنسان وكان خالياً عن أمارة الضرر كان الانتفاع به حسَناً ، و إن لم يكن حَسناً مقبولاً[٣] في محلّ الحاجة قَبح الانتفاع به - سواء ورد به الرسول أو لم يرد - لأنّه إقدام على [تر١٦٠ب] مايحتمل الضرر من غير حاجة أصلاً .

الثّاني أنّ دلالة النبوّة ليست إلا المعجز بالاتّفاق ، لكنّا بيّنّا أنّ المعجز لايدلّ ألبتّة ، فامتنع الجزم بالصدق .

(٤٥١) ورابعها شبه اليهود ، وهي من وجهين:

الأوّل: إنّ الله تعالى لمّا شرع شريعة موسى عليه السلام فإمّا أن يكون قد بيّن فيها أنّها باقية إلى يوم القيامة، أو بيّن فيها أنّها باقية إلى الوقت الفلاني فقط، أو بيّن الشرع ولم يتعرّض لبيان التأبيد والتوقيت[٤]؟

---

١) راجع المغني (المعجزات والنبوات) : ١٠٩ .

٢) طو، تر : ساقط وموجود في المحصل ومج٤.

٣) المحصل : ـ حسنا مقبولا .

٤) المحصل : والتأقيت .

فإن قلنا: «إنه تعالى بيّن التأبيد» لم يجز نسخه: أمّا أولاً: فلأنّه تعالى لمّا أخبر أنّ هذا الشرع ثابت أبداً فلو لم يبق ثابتاً أبداً كان ذلك كذباً، وهو غير جائز على الله تعالى.

وأمّا ثانياً: فلأنّه لو جاز أن ينصّ الله تعالى على أنّ شرع موسى عليه السلام ثابت أبداً، ثمّ أنّه لايبقى أبداً، فلِمَ لايجوز أن ينصّ على أن شرع محمّد عليه السلام ثابت أبداً، مع أنّه لايكون ثابتاً أبداً، فيلزمكم تجويز نسخ شرعكم.

وأمّا ثالثاً فلأنّه لو جاز أن يخبر الله تعالى عن التأبيد مع أنّ التأبيد لايحصل، ارتفع الأمان عن كلامه ووعده ووعيده، وذلك باطل بالاتّفاق.

(٤٥٢) وأمّا إن قلنا أنّه تعالى بيّن في شرع موسى عليه السلام أنّه ثابت إلى الوقت الفلاني كان هذا من الأمور العظيمة التي تتوفّر الدواعي إلى نقله، فوجب أن ينقل ذلك التوقيت متواتراً، والنقل [طو١٤٨ب] المتواتر لايجوز الإطباق على[1] إخفائه، وكان يلزم أن يكون العلم بانتهاء شرع موسى عليه السلام عند مبعث عيسى عليه السلام وانتهاء شرع عيسى عليه السلام عند مبعث محمّد عليه السلام معلوماً بالضرورة للخلق، وأن يكون المنكِر له منكراً للمتواترات وأن يكون ذلك من أقوى الدلائل لعيسى ومحمّد عليهما السلام من الله على دعواهما؛ فلمّا لم يكن الأمر كذلك علمنا فساد هذا القسم.

ولأنّه لو جاز أن لاينقل هذا التوقيت نقلاً متواتراً[2] لجاز أن يقال: «إنّ محمّداً عليه السلام حوّل الصوم من رمضان إلى شوّال، والقبلة من الكعبة إلى غيرها،

---

١) طو : على الاطباق على.

٢) تر : ـ نقلا متواترا.

وأنّه ﷺ قال: إنّ شرعي يبقى مؤبّداً إلى الوقت الفلاني» مع أنّه لم ينقل شيء من ذلك ، وبجويزه قدح في شرع محمّد ﷺ .

وأمّا إن قلنا: «إنّه تعالى بيّن في شرع موسى ﷺ أنّه ثابت و لم يبيّن التأبيد ولا التوقيت» فهذا محال، لما أنّه سنبيّن إن شاء الله [تر١٦١آ] في أصول الفقه : «أنّ الأمر لايفيد إلا وجوب الفعل مرّة واحدة» ومعلوم أنّ شرع موسى ﷺ لم يكن كذلك، فإنّ التكاليف كانت متوجّهة بذلك الشرع على الخلق إلى زمان عيسى ﷺ بالاتّفاق .

قلنا[١] متى ظهر فساد هذين القسمين الأخيرين ثبت الأوّل ويلزم من صحّته امتناع النسْخ .

(٤٥٣) القسم[٢] الثاني أنّ اليهود والنصارى - على كثرتهم وتفرّقهم في المشارق والمغارب - يخبرون عن موسى وعيسى ﷺ أنّ كلّ واحد منهما أخبر أنّ شرعه باقٍ إلى يوم القيامة ، وخبر التواتر[٣] يفيد العلم، و إلا لما أمكنكم إثبات وجود محمّد ﷺ، فضلاً عن نبوّته ؛ و إذا صحّ ذلك عنهما فلاشكّ أنّ قولهما حجّة .

لايقال: شرط التواتر استواء الطرفين والواسطة ، وهذا مفقود في ذلك النقل: أمّا اليهود فلأنّ بختنصر قتلهم حتّى لم يبق لهم إلا عدد يسير دون عدد التواتر. وأمّا النصارى فلأنهم كانوا قليلين في ابتداء الأمر .

---

١) المحصل : ـ قلنا .

٢) طو : ـ القسم.

٣) طو : المتواتر.

لأنّا نقول: أمّا قتل اليهود فضعيف ، لأنّ اليهود كانوا أمّة عظيمة ، وكانوا متفرّقين في شرق الأرض وغربها وفي البلاد المتباعدة جدّاً، فمن[1] المستحيل قتل هذه الأمّة العظيمة إلى حيث لا يبقى على وجه الأرض منهم عدد التواتر.

(٤٥٤) وأمّا حديث النصارى ، فضعيف أيضاً ، لأنّ ذلك يوجب القدح في رسالة عيسى عليه السلام قبل مبعث محمّد عليه السلام، وذلك ممّا لم يقل به أحد .

الجواب أنّ المعتمَد في رسالة محمّد عليه السلام [طو١٤٩آ] ظهور القرآن عليه ، وسائر الوجوه إنما يذكر للتتمّة والتكميل .

قوله «لو جاز انخراق العادة لارتفع الأمان عن البديهيّات» قلنا: هذا لازم على الفلاسفة ، لاحتمال أن يحدث تشكُّل فلكي غريب يوجب هذه الغرائب في هذا العالم.

قوله «يجوز أن يكون المعجز لا من الله تعالى . وإن كان منه ، لكنّ الغرض شيء سوى التصديق» قلنا: المعتزلة عوّلوا في الجواب عنه على حرف واحد، وهو أنّه لو كان المدّعي كاذباً لوجب على الله تعالى أن يمنع من ظهور ذلك المعجز؛ منعاً للعباد من الوقوع في الضلال .

وهذا الجواب ضعيف ؛ لأنّه إنما يجب على الله تعالى كشف الحال فيها[2] لو لم يحتمل ظهور المعجز وجهاً آخر سوى دلالته على تصديق الله تعالى لذلك المدّعي ، فأمّا لمّا احتمل ذلك واحتمل غيره ، فلو قطع [تر١٦١ب] المكلّف بأحد

---

١) طو : في.

٢) تر، مج٤ : منها.

الاحتمالين دون الآخر كان التقصير من قِبل العبد لامن اللّٰه تعالى ، وفي مثل ذلك لايجب على اللّٰه تعالى كشف الحال .

ألا نرى أنّه لم يقبح إنزال المتشابهات من اللّٰه تعالى لما أنها محتملة غير قاطعة ؟ فكذا هاهنا .

وأيضا فإنّ اللّٰه تعالى يعين الكفَرة على المسلمين ويمكّنهم من قتل أوليائه ، والمسلمون يجتهدون في الدعاء وسؤال المعونة على الكفّار، وقد لايجيب دعاءهم ولايعطيهم مناهم ، والكفّار يقولون في دعواتهم « اللهم انصر أحبّ الفئتين إليك وإن لم نرض بما نحن فيه من تكذيب[١] مدّعي النبوّة والمخالفة له ولأصحابه فاسلب عنّا ما أعطيتنا من القوى والتمكين». والربّ تعالى قد لايفعل ذلك ، فيجب أن يكون هذا موهماً[٢] لتصديق الكفَرة . فلمّا لم يكن هذا فكذا ما قالوه .

(٤٥٥) والجواب الحقّ مبنيّ على مقدّمة: وهي أنّ تجويز الشيء لاينافي القطع بعدمه ، فإنّا نجوّز أن يخلق اللّٰه إنساناً شيخاً في الحال من غير الوالدين ، وأن يقلّب الأنهار دماً، والجبال ذهباً[٣] ، ثمّ إنّا مع هذا التجويز نقطع بأنّه لم يوجد . ولأنّ من واجه غيره بالشتم فعبس المشتوم وجهه ونظر إلى الشاتم شزراً علم بالضرورة غضبه . وكذلك القول في حمرة الخجِل وصفرة الوجِل، مع أنّ حصوله ابتداء بدون الغضب ممكنٌ . وهذا أيضاً لازم على الفلاسفة ، على ماقرّرناه .

---

١) طو، تر : التكذيب.

٢) طو، تر : توهما.

٣) تر : دهنا.

وإذا ثبت هذا فنقول: إنما علمنا أنّ المحدِث [طو١٤٩ب] لهذه المعجزات هو الله تعالى- لما قدّمنا أنّ جميع الممكنات واقعة بقدرة الله تعالى – وإنما قلنا: إنّها دالّة على التصديق، لما أنّا لمّا رأينا النبي ﷺ يقول: «يا إلهي إن كنت صادقاً في دعوى الرسالة فسوّد وجه القمر» مثلاً، فلمّا قال النبي ﷺ ذلك اسودَّ وجه القمر، صرنا مضطرّين إلى العلم بأنّه تعالى صدّقه في تلك الدعوى ؛ ولذلك فإنّ كلّ من أقرّ في القرون الماضية بأنّ هذه المعجزات من فعل الله تعالى أقرّ بصدق المدّعي ولم يبق له شكّ فيه ، وتجويز سائر الأقسام بحسب العقل ممّا لايقدح في هذا العلم الضروريّ ، كما ضربناه من المثال .

(٤٥٦) وأمّا شبهة الدهريّة ونفاة التكليف[1] فقد تقدّم الجواب عنها .

وأمّا شبهة البراهمة[2] فهي مبنيّة على الحُسن والقُبح ، وقد تقدّم القول فيه .

ولنذكر فوائد البعثة على [تر١٦٢آ] التفصيل فنقول:

قد عرفت أنّ الأُمور قسمان: منها ما يستقلّ العقل بإدراكه ومنها ما لايستقلّ؛ والأوّل كعلمنا بافتقار العالم إلى صانع حكيم، وفائدة بعثة الرسل في هذا النوع تأكيد دليل العقل بالنقل ، وقطع عذر المكلّف من كلّ الوجوه ، على ما قال تعالى: ﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ﴾ [النساء/١٦٥] وقال : ﴿وَلَوْ أَنَّآ أَهْلَكْنَٰهُم بِعَذَابٍ مِّن قَبْلِهِۦ لَقَالُواْ رَبَّنَا لَوْلَآ أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا فَنَتَّبِعَ ءَايَٰتِكَ مِن قَبْلِ أَن نَّذِلَّ وَنَخْزَىٰ﴾ [طه/١٣٤] فتبيّن أنّه تعالى بعث الرسل لقطع الحجّة .

---

١) طو : ـ ونفاة التكليف.

٢) طو : + ونفاة التكليف.

(٤٥٧ والعلماء ذكروا وجوهاً ثلاثة في معنى تلك الحجة:

أحدها أن يقولوا: إنّ الله جلّ ثناؤه إن كان خلقنا لنعبده فقد كان يجب أن يبيّن لنا العبادة التي يريدها منّا أنها ماهي وكم هي وكيف هي؟ فإنّه و إن وجب أصل الطاعة في العقل، فكيفيّتها[١] غير معلومة لنا. فبعث الله تعالى الرسل لقطع هذا العذر، فإنّهم إذا بيّنوا الشرائع المفصّلة زالت أعذارهم.

وثانيها: أن يقولوا: إنّك ركّبتنا تركيب سهو وغفلة، وسلّطت علينا الهوى والشهوات، فهلا أمددتنا - يا إلهنا - بمن إذا سهونا نبّهنا، و إذا مال بنا الهوى منعَنا؟ ولكنك لمّا تركتنا مع نفوسنا وأهوائنا كان ذلك إغراء لنا على تلك القبائح.

وثالثها: أن يقولوا: [طو١٥٠آ] هب أنّا بعقولنا علمنا حُسن الإيمان وقُبح الكفران، ولكن لم نعلم بعقولنا أنّ مَن فَعل القبيح عذب خالداً مخلّداً في النّار[٢]، لاسيّما وكنّا نعلم أنّ لنا في الفعل القبيح لذّة، وليس لك فيه مضرّة، ولم نعلم أنّ من آمن وعمل صالحاً استحقّ الثواب، لاسيّما وكنّا قد علمنا أنّه لامنفعة لك في شيء، فلاجرم لم يكن مجرّد العلم بالحسن والقبح داعياً ولاوازعاً. أمّا بعد البعثة اندفعت هذه الأعذار، فكانت البعثة قطعاً لعذر المعاندين من هذه الوجوه.

(٤٥٨ وأما فائدة بعثهم فيما لايستقل العقل بدركه فقد ذكروا أُموراً:

أحدها: أنّ العقل لايدلّ إلا على الصفات التي يحتاج العقل[٣] إليها. أمّا السمع

---

١) طو، المحصل ن : لكن كيفيتها.

٢) طو، المحصل ن : ـ في النار.

٣) المحصل ن : الفعل.

والبصر [تر١٦٢ب] والكلام وسائر الصفات الخبرية فلا طريق إليها إلا السمع .

وثانيها: أنّ المكلّف يكون خائفاً فيقول: لو اشتغلت بالطاعات كنت متصرّفاً في ملك الله تعالى بغير إذنه ، ولو لم أشتغل بها فربما عذّبت على ترك الطاعة ، فيبقى في الخوف وعلى التقديرين عند(١) البعثة يزول هذا الخوف .

وثالثها: أنّه ليس كلّ ما كان قبيحاً عندنا كان قبيحاً في نفسه ، فإنّ النظر إلى وجه العجوز الشوهاء قبيح ، و إلى وجه الأمة الحسناء حسَن ، و(٢) في الشرع على العكس(٣) .

ورابعها: أنّ الأشياء المخلوقة في الأرض منها غذاء ومنها دواء ومنها سمّ، والتجربة لا تفي بمعرفتها إلا بعد الأدوار العظيمة ، ومع ذلك ففيها خطر على الأكثر. وفي البعثة فائدة معرفة طبائعها ومنافعها من غير تعب وخطر .

(٤٥٩) وخامسها: أنّ المنجمّين عرفوا طبائع درجات الفلك، ولا يمكن الوقوف(٤) عليها بالتجربة ، لأنّ التجربة يعتبر فيها التكرار، والأعمار البشريّة كيف تفي بأدوار الكواكب الثابتة ؟

ثمّ هب أنّهم وقفوا(٥) على الكلّ بالرصد، فكيف وقفوا على أحوال عطارد،

---

١) مج٤، المحصل ن : على التقديرين وعند .

٢) تر : ـ و.

٣) تر : ـ على العكس . المحصل : وإلى وجه الأمة الحسناء حسن في العقل لا في الشرع .

٤) تر : الوصف. (وفي طو أيضا كتب كذلك ثم صحف وصير كما في المتن).

٥) طو : رفعوا.

مع أنّ الآلات الرصديّة لاتفي بأحواله، لصغره[١] وخفائه وقلّة نوره وقلّة بُعده عن الشمس حالتي التشريق والتغريب.

وسادسها: أنّ الإنسان مدنيّ بالطبع، والاجتماع[٢] مظنّة[٣] التنازع المفضي إلى التقاتل، فلابدّ من شريعة يفرضها شارع لتكون مرغبّة في الطاعات، زاجرة عن السّيئات.

وسابعها: لو فوّض كيفيّة العبادة إلى الخلق فربما أتى كلّ طائفة بوضع خاصّ ثمّ أخذوا يتعصّبون لها، فيفضي ذلك إلى الفتن. وأمّا[٤] [طو١٥٠ب] وضع الشريعة فممّا ينافي ذلك.

وثامنها: أنّ الذي يفعله الإنسان بمقتضى عقله يكون كالفعل المعتاد والعادة[٥] لاتكون عبادة. أمّا الذي يأمر به من كان معظماً في قلبه ولايكون هو واقفاً على لمّيته كان إتيانه به لمحض العبادة، ولذلك ورد الأمر بالأفعال الغريبة في الحجّ.

وتاسعها: أنّ العقول متفاوتة والكامل نادر، والأسرار الإلهيّة عزيزة جدّاً، فلابدّ من بعثة الأنبياء و إنزال الكتب عليهم إيصالاً لكلّ[٦] مستعدّ إلى [تر١٦٣آ] منتهى كماله الممكن له بحسب شخصه.

---

١) طو: الصغيرة.

٢) طو، تر: ـ والاجتماع.

٣) تر: مصطنة (كذا مهملة، محرف).

٤) طو: الى الغبن اما.

٥) طو، مج٤: والعادية. (تر أيضا كتب كذلك ثم صحف)

٦) نو: عليهم ايضا ليصير كل.

(٤٦٠) وعاشرها: أنّ كلّ جنس تحته أنواع، فإنه يوجد فيما بين تلك الأنواع نوع واحد هو أكملها، وكذا الأنواع بالنسبة إلى الأصناف ، والأصناف بالنسبة إلى الأشخاص ، والأشخاص بالنسبة إلى الأعضاء . فأشرف الأعضاء ورئيسها القلب وخليفته الدماغ، ومنه تنبثّ[١] القوى على جميع جوانب البدن . وكذا الإنسان لابدّ له من رئيس ، والرئيس إمّا أن يكون حكمه على الظاهر فقط - وهو السلطان - أو على الباطن - وهو العالِم - أو عليهما معاً، وهو النبيّ ، أو من يقوم مقامه[٢] . فالنبيّ يكون كالقلب في العالَم، وخليفته كالدماغ. وكما أنّ القوى المدركة إنما تفيض من الدماغ على الأعضاء ، فكذلك قوّة البيان والعلم إنما يفيض منه بواسطة خليفته على جميع أهل العالَم.

وحادي عشرها: الهداية إلى الصناعات النافعة ، قال الله تعالى في داود عليه السلام : ﴿وَعَلَّمْنَـٰهُ صَنْعَةَ لَبُوسٍ لَّكُمْ﴾ [الأنبياء/٨٠] وقال لنوح عليه السلام : ﴿وَٱصْنَعِ ٱلْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ [هود/٣٧] ولاشكّ أنّ الحاجة إلى الغزل والنسج والخياطة والبناء ومايجري مجراها أشدّ من الحاجة إلى الدرع ، وتوقيفها على استخراجها بالتجربة ضررٌ عظيم للخلق ، فوجب بعثة الأنبياء لتعليمها .

وثاني عشرها: أنّه[٣] لابدّ في المعيشة من علمي الأخلاق والسياسة ، فلابدّ من البعثة لتعليمهما، ولهذا قال الله تعالى لنبيّه : ﴿خُذِ ٱلْعَفْوَ وَأْمُرْ بِٱلْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ ٱلْجَـٰهِلِينَ﴾ [الأعراف/١٩٩] وقال تعالى : ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَـٰنِ﴾

---

١) المحصل : تنبعث .

٢) طو : ـ أو من يقوم مقامه.

٣) طو : ـ أنه.

[النحل/ ٩٠] وقال : ﴿ فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ لِنتَ لَهُمْ ﴾ [آل عمران/١٥٩] وقوله : ﴿ وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ ﴾ [القلم/٤] فقد ظهرت فوائد البعثة من هذه الوجوه .

(٤٦١) وأمّا شبهة اليهود فالجواب عن أولاهما: أنّ اللّٰه تعالى بيّن أنّ شريعته مؤقّتة[١] بياناً إجمالياً، ولم يبيّن كميّة الوقت .

قوله: «لو كان كذلك لعُرف ذلك بالتواتر، كما عرف[٢] ذلك الدين بالتواتر»

قلنا: [طو١٥١آ] لم لايجوز أن يكون توفّر الدواعي على نقل الأصل أتمّ من توفّرها على نقل الكيفيّة ، فلاجرم كان أحد التواترين أقوى من الآخر .

والجواب عن أُخراهما أنّ بلوغ رواة هذا الخبر إلى حدّ التواتر في جميع الأعصار غير معلوم لنا[٣]، و إذا كان كذلك [تر١٦٣ب] لاجرم لم يحصل العلم بهذا الخبر .

أقول : شبهة البراهمة أنّ الرسل إمّا أن يجيؤوا بما يوافق العقول أو بمايخالفها، وما يخالف العقول غير مقبول، فلافائدة في مجيئهم بذلك، ومايوافقها فلاحاجة فيه إليهم، فإذن لافائدة في مجيئهم .

وجوابهم أنّ كلّ ما يوافق العقول لايخلو إمّا أن تستقلّ العقول بإدراكه وإمّا أن لاتستقلّ، والحاجة إليهم في القسم الثاني .

وأيضاً ما يخالف العقول يقع على قسمين : أحدهما ماتقتضي العقول نقيضه والثاني ما لاتقتضيه ولاتقتضي نقيضه، ومن الثاني ما[٤] يمكن أن

---

١) المحصل : أن شريعة موسى عليه السلام مؤقتة.

٢) المحصل : + أصل .

٣) طو : ـ لنا.

٤) تر : ـ ما.

نكون محتاجين إلى معرفته في العاجل أو الآجل، وهم يعرّفوننا ذلك .

وأمّا **الشبهة الأُولى لليهود**، فجوابها أنّ ظاهر لفظ التوراة الحكم بالتأبيد في مثل قوله : «تمسّكوا بالسَّبت أبداً»[1] وذلك لايناقض انقطاع ذلك الحكم بعد مدّة طويلة، لأنّ التأبيد قد يستعمل فيما يبقى مدّة طويلة، فإنّ في التوراة[2] : «إنّ الله تعالى قال لنوح عليه السلام عند خروجه من الفُلك : إنّي جعلت كلّ دابّة حيّة مأكلاً لك ولذريّتك، وأطلقت ذلك لكم كنبات العشب أبداً، ما خلا الدم، فلاتأكلوه» ثمّ حرّم على لسان موسى كثيراً من الحيوان، وهذا نسخ ظاهر، وهو عندهم غير ممكن من الله تعالى .

وفي السِّفر الثاني من التوراة[3] : «قرِّبوا إليّ كلّ يوم خروفين : خرّوف غدوة وخروف عشيَّة بين المعارب قرباناً دائماً لاحقاً بكم» ثمّ انقطع ذلك الدوام عند علمائهم .

وقال في موضع[4] : «كلّ عبد خدم ستّ سنين يعرض عليه العتق، فإن لميقبل ثقب أذنه ويستخدم أبداً» وقال في موضع آخر : «يستخدم خمسين سنة ثمّ ينعتق في تلك السنة». وأمثال هذه كثيرة، يقف عليها كلّ منصف يطّلع على كتبهم المنزَلة .

وأمّا **شبهتهم الثانية** ـ وهي القول بـ«أنّ موسى عليه السلام أخبر أنّ شرعه لايرتفع إلى يوم القيامة» ـ فذلك غير مسلّم، لأنّ موسى عليه السلام ما أخبر عن المعاد والقيامة في التوراة، وإنّما أخبرهما الأنبياء الذين كانوا بعده.[طو١٥١ب]

---

١) راجع العهد العتيق : سفر الخروج، الباب ٢٠ .

٢) راجع العهد العتيق : سفر الخروج، الباب ٩، الآية ٣ـ٤ .

٣) راجع العهد العتيق : سفر الخروج، الباب ٢٩، الآية ٣٩ـ٤٠ .

٤) راجع العهد العتيق : سفر الخروج، الباب ٢١ .

والقول بانتشار اليهود في شرق [تر١٦٤آ] الأرض وغربها باطل، لأنّهم كانوا مجتمعين في الشام إلى أن قَتل بختنّصر أكثرهم ولم يصل إلى العجم منهم أحد قبل ما بعث بختنّصر أو من قام مقامه جماعة من أسرائهم إلى أصبهان، فبنوا بها المدينة المعروفة باليهوديّة . ولو كانوا بعد بختنّصر بحيث يعتبر التواتر في نقلهم لما صار للتوراة ثلاث نسخ مختلفة، إحداها التي في أيدي اليهود القرابين والربانيّين، والثانية التي في أيدي السامرة، والثالثة النسخة المعروفة بتوراة السبعين التي اتفق عليها سبعون حِبراً من أحبارهم، وهي في أيدي النصارى[١] . والاختلاف الذي بين هذه النسخ في التواريخ والشرعيّات مشهور. وإذا لم يبق لهم نقل التوراة التي عليها أساس دينهم بالتواتر[٢] فكيف يعتمد على تواتر نقلهم عن موسى بأنّ شرعه يبقى إلى القيامة .

وتواتر[٣] النصارى أيضاً قريب من ذلك، إلا أنّ تواتر اليهود انقطع في الواسطة وتواترهم في المبدء، فإنّ الذين آمنوا بعيسى في زمانه كانوا قليلي العدد، ولذلك صار لإنجيلهم أربع نسخ : نسخة متّى ونسخة يوحنّا ونسخة

---

١) قال المسعودي (التنبيه والاشراف) : «وجملة السنين من هبوط آدم ﷺ من الجنة إلى هجرة النبي صلى الله عليه وسلم على ما توجبه التوراة التي نقلها ، لابطليموس الملك إلى اللغة اليونانية اثنان وسبعون حبرا من أحبار اليهود بالإسكندرية من أرض مصر ، وأجمعوا على صحتها ـ على ما قدمنا فيما سلف من هذا الكتاب ، في أخبار ملوك اليونانيين ـ ستة آلاف سنة ومائتان وست عشرة سنة، وبين هذه السنين وما يوجبه حساب التوراة العبرانية تفاوت كثير وكذلك نسخة التوراة التي بأيدي السامرة ـ وهم الكوشان والدوستان من اليهود بأرض فلسطين والأردن ـ بينها وبين هاتين أيضا تفاوت بعيد» .

٢) طو، تر : بالتوراة.

٣) تر : والتواتر.

لوقا ونسخة مارقوس، وذلك لأنّ كلّ[١] واحد من أكابر الحواريّين نقله على وجه. وأكثر تحريفاتهم لأحكام التوراة ـ كإباحة لحم الخنزير وجواز ترك الختان والغسل ـ مرويّ عن الحواريّين، لاعن عيسى عليه السلام .

وقوله في الجواب ـ على المعتزلة القائلين بوجوب كشف الحال عند الاشتباه في المعجز على الله تعالى : «بأنّ ذلك لايجب إذا كان له احتمالان» والاستدلال بنزول المتشابهات غير وارد عليهم، لأنّهم يقولون بوجوب ذلك عند وقوع الحيرة فيما هم مكلّفون به في الدين، والمتشابهات ليست من ذلك القبيل، لأنّ الوقف على قوله ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [آل عمران/٧] لايضرّ في الأمور الدينيّة بالاتّفاق .

وتمكين الكفَرة من المسلمين وعدم إجابة دعوات أهل الحقّ وإجابتها لأهل الباطل، فليس ممّا يضرّ بأُمور الدين. ونقائضها لاينفع فيها .

وقوله «تجويز الشيء [تر١٦٤ب] لاينافي القطع بعدمه» فكما قاله إذا لم يكن العدم واجباً .

وأمّا فوائد البعثة التي عدّها فنقول : ضرورة وجود الأنبياء لتكميل الأشخاص بالعقائد الحقّة والأخلاق الفاضلة والأفعال المحمودة النافعة لهم في عاجلهم وآجلهم وتكميل النوع باجتماعهم على الخير والفضيلة، وتساعدهم في الأمور الدينيّة [طو١٥٢آ] وسياسة الخارجين عن جادّة الخير والصلاح، وباقي الوجوه التي عدّها : فلبعضها زيادة في المنفعة وبعضها ممّا لافائدة في إيراده، فإنّ الأنبياء عليهم السلام لم يعلّمونا الطبّ[٢] ولاطبايع الحشائش

---

١) تر : ـ كلّ.

٢) تر : ـ الطب.

ولاطبائع درجات الفلك ولارصد عطارد، ولاأكثر الصناعات .

وأمّا الوجه السادس فمأخوذ من الحكماء، وطريقهم في إثبات النبوّة أنّهم يقولون : «الإنسان مدنيّ بالطبع» يعنون به أنّ الشخص الواحد لايمكنه أن يحصّل أسباب معاشه وحده، فإنّه يحتاج إلى تحصيل الغذاء الموافق، واللباس الذي يحفظه من الحرّ والبرد، والمساكن الموافقة في الفصول المختلفة، والأسلحة التي يتحفّظ بها من السباع والأعداء، وكلّ ذلك غير حاصل في أصل الوجود، بل كلّها ممّا يحصل بالصناعات، والإنسان الواحد لايمكنه القيام بها جميعاً، بل هو مضطرّ إلى معاونة بني جنسه[١] في ذلك، حتّى يقوم كلّ واحد لشيء من ذلك ويحصل بالتعاون جميع ذلك فيمكنهم التعيّش، وهذا معنى التمدّن .

ولابدّ فيما بينهم من معاملات ومعاوضات، وإذا كانوا مجبولين على الشهوة والغضب فلابدّ من قانون بينهم مبنيّ على العدل والإنصاف حتّى لايحيف بعضهم على بعض، ولايجوز أن يكون ذلك القانون من تلقاء بعضهم من غير خصوصيّة في ذلك البعض، وإلا لما قَبِله الباقون وتلك الخصوصيّة يجب أن تكون من[٢] عند خالقهم حتّى ينقادوا لذلك، فالآتي بها هو النبيّ ولابدّ له من أمر يختصّ به دون غيره، يقتضي ذلك لمن وقف عليه أن يقرّ بكونه نبيّاً وينقاد له وذلك هو المعجز .

ولابدّ من أن يمهّد الشارع لهم طرق المعارف والاعتراف بالمعبود يقيناً أو تقليداً، والإقرار بنبوّة ذلك النبيّ، وأن يضع بينهم [تر١٦٥آ] القوانين في

---

١) تر : بني من جنسه.

٢) طو : ـ من.

معاملاتهم وفي سياسة من يخرج عن مصالح التعاون، وأن يفرض عليهم العبادات، لئلاينسوا عقائدهم في خالقهم ونبيّهم، وأن يعدهم ويوعدهم في الآخرة، لتكون عقائدهم موافقة لما يظهرون من العبادات والمعاملات، كيلايخونوا ويذهبوا[١] مذاهب أهل النفاق، وأن يكون الوعد والوعيد الصادران عنه موافقين[٢] لما في نفس الأمر حتّى يثقوا به ويعملوا بحسبه .

وهذه الضرورات لنوع الإنسان أهمّ من خلق الأشفار والحاجبين لوقاية العين، ومن تعريض الأظفار لإدعام لحوم الأصابع، [طو١٥٢ب] وغير ذلك ممّا يشبهه .

فالمدبّر للنوع الذي يسوقه من النقصان إلى الكمال، لابدّ وأن يبعث الأنبياء ويمهّد الشرائع كما هو موجود في العالم ليحصل النظام ويتعيّش الأشخاص ويمكن لهم الوصول من النقصان إلى الكمال الذي خلقوا لأجله.

(٤٦٢) **قال** :

مسألة في عصمة الأنبياء عليهم السلام

القائلون بالعصمة منهم من زعم أنّ المعصوم هو الذي لايمكنه الإتيان بالمعاصي ، ومنهم من زعم أنّه يكون متمكّناً منه .

والأوّلون: منهم من زعم أنّه المختصّ في بدنه أو نفسه بخاصيّة تقتضي امتناع إقدامه على المعاصي، ومنهم من ساعد على كونه مساوياً لغيره في الخواصّ

١) تر : كي لايخونون ولايذهبون. مج٤ : كيلايحزنوا...

٢) تر : موافقا .

البدنيّة، لكن فسّر العصمة بالقدرة على الطاعة أو بعدم القدرة على المعصية، وهو قول أبي الحسن الأشعريّ[١].

والذين لم يسلبوا الاختيار فسّروها بأنّه الأمر الذي يفعله الله تعالى بالعبد وعلم أنّه لا يقدم مع ذلك الأمر على المعصية بشرط أن لا ينتهي فعل ذلك الأمر إلى حدّ الإلجاء.

وهؤلاء احتجّوا على فساد قول الأوّلين من العقل بأنّ الأمر لو كان كما قالوه لما استحقّ المعصوم على عصمته مدحاً، ولبطل الأمر والنهي والثواب والعقاب.

ومن النقل بقوله[٢] تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَآ أَنَا۠ بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰٓ إِلَيَّ﴾ [الكهف/١١٠] و ﴿لَّا تَجْعَلْ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ﴾ [الإسراء/٢٢] ﴿وَلَوْلَآ أَن ثَبَّتْنَٰكَ لَقَدْ كِدتَّ تَرْكَنُ إِلَيْهِمْ﴾ [الإسراء/٧٤] ﴿وَمَآ أُبَرِّئُ نَفْسِىٓ﴾ [يوسف/٥٣].

ثمّ إنّ هؤلاء زعموا أنّ أسباب العصمة أُمور أربعة:

أحدها أن يكون لنفسه أو لبدنه [تر١٦٥ب] خاصيّة تقتضي ملكة مانعة من الفجور. والفرق بين الفعل والملكة معلوم[٣].

وثانيها أن يحصل له العلم بمثالب[٤] المعاصي ومناقب الطاعات.

وثالثها تأكيد تلك العلوم بتتابع الوحي والبيان من الله تعالى.

---

١) تر، مج٤: ـ الاشعري.

٢) طو: قوله.

٣) تر: موافقا.

٤) تر: بمسالب.

ورابعها أنّه متى صدر عنه أمرٌ من باب ترك الأولى أو النسيان لم يترك مهملاً، بل يعاتب ويتنبّه[١] عليه ويضيَّق الأمر فيه عليه .

فإذا اجتمعت هذه الأُمور الأربعة كان الشخص معصوماً عن المعاصي لامحالة ، لأنّ ملكة العفّة إذا حصلت في جوهر النفس ثمّ انضمّ إليها العلم التامّ ممَّا[٢] في الطاعة من السعادة و[٣] في المعصية من الشقاوة ، صار ذلك العلم معيناً له على مقتضى الملكة النفسانيّة ، ثمّ الوحي يصير متمّماً له ، ثمّ خوف المؤاخذة على القدْر القليل يكون مؤكّداً لذلك الاحتراز، فيحصل من اجتماع هذه الأُمور [طو١٥٣آ] تأكيد حقيقة العصمة .

أقول : في كون أسباب العصمة مشتملة على هذه الأُمور الأربعة نظر، لأنّهم جعلوا الوحي أحد أسبابها، وكثير من الأمّة يقولون بعصمة الملائكة والأئمَّة وبعصمة حوّاء ومريم وفاطمة، ولم يقولوا بالوحي إليهم .

والتحقيق يقتضي أن لاتكون العصمة لأجل الطمع في السعادة أو الخوف من المعصية، لأنّ ذلك يقتضي أن لاتكون العصمة مقتضى طبع صاحبها، بل تكون بالتكلّف .

والأجود أن يقال : إنّ الله تعالى يفعل في حقّ صاحبها لطفاً لايكون له مع ذلك داع إلى ترك الطاعة وارتكاب المعصية، مع قدرته على ذلك ـ هذا

١) طو : ينبّه.
٢) مج٤ : بما.
٣) تر : ـ و.

على رأي المعتزلة[١] ـ أو يقال : إنّها ملكة لايصدر عن صاحبها معها المعاصي ـ وهذا على رأي الحكماء .

(٤٦٣) **قال :**

[الأقوال في حد العصمة]

ثمّ اتّفقت الأمّة على كون الأنبياء معصومين عن الكفر إلا الفضيليّة[٢] من الخوارج ، فإنّهم اعتقدوا أنّ كلّ ما ينطلق عليه اسم «العصيان» فهو كفرٌ. ثمّ إنّهم جوّزوا على الرسل المعاصي ، فلاجرم جوّزوا الكفر عليهم.

ويدلّ على فساده أنّه لو جاز الكفر عليهم لكان الاقتداء بهم واجباً فيه ، لقوله تعالى ﴿فَاتَّبِعُونِي﴾ [آل عمران/٣١] وفساد ذلك يدلّ على فساد قولهم.

ومن الناس من لم يجوّز الكفر، لكنّه جوّز إظهار الكفر [تر١٦٦آ] على سبيل التقيّة .

احتجّوا عليه بأنّ إظهار الإسلام إذا كان مفضياً إلى القتل كان إظهاره إلقاء النفس في التهلكة ، وهو غير جائز.

وهذا أيضاً باطلٌ ، لأنّه يفضي إلى إخفاء الدين بالكليّة .

ولأنّه لو جاز ذلك لكان أولى الأوقات به وقت ظهور الدعوة ، لأنّ الخلق في ذلك الوقت يكونون بالكليّة منكرين له ، وكان يلزم أن لايجوز لأحد من الأنبياء

---

١) راجع الفائق : ٣٠٣ـ٣٠٥ .

٢) طو : الفضيلة.

إظهار الدّعوة ؛ لأنّ الخوف الشديد كان حاصلاً لإبراهيم عليه السلام [في] زمان نمرود، ولموسى عليه السلام في زمان فرعون ، مع أنّهم لم يمتنعوا عن[1] إظهار الحقّ .

ومن الناس من لم يجوّز الكفر ولا إظهاره ، لكنّه جوّز الكبائر عليهم.

والأكثرون لم يقولوا به لوجوه:

الأوّل: لو صدرت الكبيرة عنهم لكانوا أقلّ درجة من عصاة الأُمّة ، وذلك غير جائز ؛ بيان الملازمة أنّ درجات الأنبياء في غاية الشرف ، وكلّ من كان كذلك كان صدور الذنب عنه أفحش . ألا ترى إلى قوله تعالى : ﴿يَٰنِسَآءَ ٱلنَّبِيِّ مَن يَأۡتِ مِنكُنَّ بِفَٰحِشَةٖ مُّبَيِّنَةٖ يُضَٰعَفۡ لَهَا ٱلۡعَذَابُ﴾ [الأحزاب/٣٠] والمحصِن يُرجم وغيره [طو١٥٣ب] يحدّ ، وحدّ العبد نصف حدّ الحرّ .

وأمّا أنّه لا يجوز أن يكون النبيُّ أقلّ حالاً من الأُمّة فبالإجماع .

أقول : لو قال : «الأنبياء عليهم السلام أكثر علماً بقبح الفواحش وأوفر إقبالاً على الأُمور الإلهيّة، فيكون صدور الذنب عنهم أفحش» لكان أقرب. والمحصن يرجم لا لشرفه، بل لاستغنائه عن الزنا، بخلاف غيره .

(٤٦٤) **قال** :

الثاني: أنّ بتقدير إقدامه على الفسق وجب أن لا يكون مقبول الشهادة، لقوله تعالى: ﴿إِن جَآءَكُمۡ فَاسِقُۢ بِنَبَإٖ فَتَبَيَّنُوٓاْ﴾ [الحجرات/٦] لكنّه مقبول الشهادة ، وإلا لكان أدنى حالاً من عدول الأُمّة .

---

١) طو : من.

الثالث: أنّ بتقدير إقدامه على الكبيرة يجب زجره عنها، فلم يكن ايذاؤه محرّماً، لكنّه محرّمٌ لقوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يُؤْذُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ لَعَنَهُمُ ٱللَّهُ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِ ﴾ [الأحزاب/٥٧].

الرّابع: لو أتى بالكبيرة لوجب علينا[1] الاقتداء به فيها، لقوله تعالى: ﴿فَٱتَّبِعُونِى﴾ [آل عمران/٣١] فيفضي إلى الجمع بين الحرمة والوجوب، وهو محال .

أقول : هذا الدليل لايختصّ بالكبيرة، فإنّه في الصغيرة أيضاً قائمٌ .

(٤٦٥) **قال** :

[الأقوال في جواز صدور الصغائر عن الأنبياء ﷺ]

أمّا الذين لم يجوّزوا الكبائر فقد [تر١٦٦ب] اختلفوا في الصغائر، واتّفق الأكثرون على أنّه لايجوز منهم الإقدام على المعصية قصداً - سواء كانت صغيرة أو كبيرة - بل يجوز صدورها منهم على أحد وجوه ثلاثة: أحدها السهو والنسيان ، والثاني ترك الأولى ، والثالث اشتباه المنهيّ بالمباح[2] .

أقول : ترك الأولى ليس من المعاصي، فإنّ الأولى وغير الأولى يشتركان في كونهما مباحين، وإنّما يعاتب على ترك الأولى لاعلى سبيل العقوبة، بل على سبيل الحثّ على فعل الأولى .

---

١) تر : ـ علينا.

٢) المغني (النبوات والمعجزات : ٢٨٠) : «الرسل ﷺ لاتجب عصمتهم من الصغائر التي لا تنفّر؛ لأنه لادليل يمنع من ذلك، ولأنه ليس فيه إلا الإقلال من الثواب، فهو بمنزلة ترك الإكثار من النافلة والقصور في الفضل من الرتبة» .

وأيضاً اشتباه المنهيّ بالمباح لايجوز عليهم، لأنّه يدلّ على جهلهم بالمنهيّات، والجاهل بها كيف يحترز عنها .

وأيضاً يجب الاقتداء بهم لقوله تعالى : ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِۦ جَهَنَّمَ﴾ [١] [النساء/١١٥]والذي يشتبه عليه المنهيّ بالمباح كيف يُقتدى به.

(٤٦٦) **قال** :

[الأقوال في زمان معصوميّة الأنبياء ﭺ]

واختلفوا في الوقت الذي تعتبر فيه العصمة:

أمّا الفضيليّة من الخوارج فقد جوّزوا بعثة من يعلم اللهُ تعالى أنّه يكفر، ومنهم من لم يجوِّز ذلك ، لكنّه جوّز بعثة من كان كافراً قبل الرّسالة . وهو قول ابن فورك [٢] ، لكنّه زعم أنّ هذا الجائز لم يقع .

ومن الحشويّة من زعم أنّ رسول اللهُ ﷺ كان كافراً قبل البعثة ، لقوله تعالى: ﴿ وَوَجَدَكَ ضَآلًّا فَهَدَىٰ ﴾ [الضحى/٧] ولقوله تعالى: ﴿ مَا كُنتَ تَدْرِى مَا ٱلْكِتَٰبُ وَلَا ٱلْإِيمَٰنُ ﴾ [الشورى/٥٢] .

---

١) ﴿ وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِۦ جَهَنَّمَ وَسَآءَتْ مَصِيرًا ﴾ [النساء/١١٥] .

٢) بضم الفاء وفتح الراء هو الأستاذ أبو بكر محمد بن الحسن (الحسين خ ل) ابن فورك الأصبهاني المتكلم العارف الأديب الفاضل الواعظ ، أقام بالعراق مدة يدرس العلم ثم توجه إلى الري ، والتمس منه أهل نيسابور التوجه إليهم ففعل . فبنى له بها مدرسة ودار فأفاد فيها وصنف من الكتب ما يقرب من مائة ، توفى سنة ٤٤٦ أو ٤٠٦ ودفن بنيسابور بالحيرة (الكنى والألقاب) . راجع أيضا سير أعلام النبلاء : ٢١٤/١٧ . وفيات الأعيان : ٢٧٢/٤ . شذرات الذهب : ١٨١/٣. وساير كتب التراجم .

واتّفق المحصّلون على فساد [طو١٥٤آ] ذلك .

(٤٦٧) ومن الناس من طرد هذا الحكم في الأئمّة وقال: كما لايجوز كون الرسول كافراً قبل البعثة لايجوز أن يكون الإمام أيضاً كافراً قبل الإمامة ، ولذلك يقدحون في إمامة الشّيخين .

وأمّا أنّه هل يجوز فعل الكبيرة على[١] الأنبياء قبل البعثة[٢] ؟ فالأكثرون من أهل السنة جوّزوا ذلك مستدلّين بأفعال إخوة يوسف ﷺ ومنهم من لم يقل به ولم يقل بنبوّتهم.

ثمّ الذين جوّزوا ذلك قالوا: «منهم من فعَل الكبيرة قبل البعثة» لكنّهم إنّما جوّزوا ذلك على سبيل النّدرة بحيث يتوبون عنه ويشتهر[٣] حالهم فيما بين الخلق بالصلاح . فأمّا لو أصرّوا على الكبائر بحيث يصيرون مشهورين بالخلاعة[٤] فذلك غير جائز، لأنّ المقصود من بعثهم يفوت [تر١٦٧آ] على هذا التّقدير[٥] .

(٤٦٨) وأمّا أنّه هل يجب كونهم معصومين عن الصغائر قبل البعثة وبعدها ؟ فالروافض أوجبوا ذلك ، ومن عداهم جوّزوها ولكن اختلفوا في كيفيّتها، أمّا النظّام

---

١) طو : عن.

٢) راجع المغني/النبوات والمعجزات : ٣٠٤ـ ٣١٦ .

٣) طو : لشهرة. مج٤ : ويشهر.

٤) الخلاعة ـ كسحابة ـ : التهتك و الاستخفاف .

٥) مقالات الإسلاميين (٢٣١/١) : «اختلفت المرجئة في معاصي الأنبياء، هل هي كبائر أم لا، على مقالتين : فقالت الفرقة الأولى منهم : معاصيهم كبائر . وجوزوا على الأنبياء فعل الكبائر من القتل والزنا وغير ذلك . وقالت الفرقة الثانية : معاصيهم صغائر ليست بكبائر» .

والأصمّ وجعفر بن مبشّر[١] فإنما جوّزوا ذلك على طريق السهو والنسيان[٢].

فيقال لهم: إمّا أن تقولوا: «إنّه يبقى حال السهو مكلّفاً[٣]»- وهو غير جائز- لأنّه تكليف ما لايطاق - أو «لايبقى مكلّفاً» وحينئذ لايكون ذلك معصية . أو تقولوا: «إنّما عوتبوا على ترك التحفّظ من النسيان» وهو قول أهل السنّة . ومن الناس من حمل تلك الزلّات على ترك الأولى .

لايقال: لو كان ترك الأفضل سبباً لاستحقاق العقاب لعوتب أبداً، إذ لاعبادة إلا وفوقها عبادة ، ولاستحقّوا[٤] العتاب على المباحات .

لأنّا نقول: استحقاق العتاب على ترك الأفضل إنّما يتوجّه إذا يلزم منه فوات مصلحة أو حصول مضرّة[٥] لايمكن احتمالها .

(٤٦٩) و[٦] في الاعتذار عن قصّة آدم عليه السلام :

---

١) طو، تر، مج٤ : بشر.

٢) مقالات الإسلاميين (١/٢٩٧) : «أجمعت [المعتزلة] أن معاصي الأنبياء لاتكون إلا صغارا، واختلفوا هل يجوز أن يأتي النبي المعاصي وهل يعلم أنها معاص حين ارتكابها أم لا ؟ على مقالتين : فقال قائلون : لايجوز أن يعلم حين ارتكابه المعاصي أن ما يأتيه معصية ويتعمّد ذلك . وقال قائلون : جائز أن يتعمّد ويركبها وهو يعلم أنها معاص، إلا أنها لاتكون إلا صغائر» .
وجاء في الفائق للملاحمي الخوارزمي (٣٠٤) : «واختلف الشيخان في هل يجوز أن يتعمد الرسول المعصية مع علمه بأنها معصية ؟ فجوزه أبوهاشم، ومنع منه أبوعلي وأبوعبد الله وقاضي القضاة» .
راجع المغني/ النبوات والمعجزات : ٣٠٠ـ٣٠٣

٣) المحصل : إنه حال السهو مكلف .

٤) مج٤، نو، المحصل : ولايستحق.

٥) المحصل ن : مفسدة .

٦) تر، المحصل : ـ و. مج٤ : اما.

فمنهم[١] من زعم أنّ قوله تعالى ﴿وَعَصَىٰٓ ءَادَمُ﴾[طه/١٢١]أي عصى أولادُ آدم، كما في قوله ﴿ وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ ﴾ [يوسف/٨٢] .

ومنهم من سلّم أنّ المراد به آدم عليه السلام، ثمّ زعم ابن فورك أنّ ذلك كان قبل الرسالة . ومنهم من قال: كان ذلك بعد الرسالة .

ثمّ زعم الاصمّ أنّه كان على سبيل النسيان، لقوله تعالى: ﴿فَنَسِىَ﴾ [طه/١١٥] [و] الاعتراض عليه: أنّ إبليس ذكر لآدم وقت الوسوسة أمر النّهي فقال: ﴿مَا نَهَىٰكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةِ ﴾ [الأعراف/٢٠] ومع هذا التذكّر[٢] يمتنع حصول النّسيان. وأيضاً إنّ اللّٰه تعالى عاتبه على ذلك في قوله: ﴿ أَلَمْ أَنْهَكُمَا عَن تِلْكُمَا ٱلشَّجَرَةِ ﴾ [الأعراف/٢٢] وآدم وحوّاء اعترفا بالزلّة فقالا: ﴿رَبَّنَا ظَلَمْنَآ ﴾ [الأعراف/٢٣] واللّٰه تعالى قبل توبتهما فقال[٣] : ﴿فَتَابَ عَلَيْهِ﴾ [البقرة : ٣٧] كلّ ذلك ينافي النسيان. [طو١٥٤ب]

ومنهم من سلّم انّ آدم كان متذكّراً للنّهي ، لكنّه أقدم على التناول بالتّأويل، وهو من وجوه:

أحدها زعم النظّام: انّ آدم فهم من قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبَا هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةَ ﴾ [البقرة/٣٥] الشخص، وكان المراد النوع، وكلمة «هذا» كما يكون إشارة إلى الشخص فقد يكون إشارة إلى النوع، كقوله عليه السلام[٤] «هذا وضوء لايقبل اللّٰه

١) طو، تر : ومنهم. (مج٤ أيضا كتب كذلك ثم صحف كما في المتن) .

٢) مج٤، المحصل : التذكير .

٣) تر : قال .

٤) طو : ـ عليه السلام. المعجم الأوسط (٤/٣٩٧، ح٣٦٧٤) : «دعا رسولُ الله صلى الله عليه وسلم بوَضوءٍ فتوضأ واحدةً واحدةً، فقال : «هذا الوضوء الذي لا يقبل الله الصلاةَ إلا به» ثمَّ توضأ ←

[تر١٦٧ب] الصلاة إلا به». وزعم آخرون أنّ النهي وإن كان ظاهراً في التحريم، لكنّه ليس نصّاً فيه ، فصرفه عن الظاهر لدليل عنده .

أقول : يؤكّد قولَ من يقول : المراد من قوله تعالى ﴿وَعَصَىٰٓ ءَادَمُ﴾ : «وعصى أولاد آدم» قوله تعالى في قصّة آدم ﷺ : ﴿فَلَمَّآ ءَاتَىٰهُمَا صَٰلِحًا جَعَلَا لَهُۥ شُرَكَآءَ فِيمَآ ءَاتَىٰهُمَا﴾ [الأعراف/١٩٠] وبالاتّفاق لم يشرك آدم ولا حوّاء ، إنّما أشرك أولادهما .

ومن يقول : «إبليس ذكَّر آدم ومع هذا التذكر[1] يمتنع النسيان» فجوابه أنّه يجوز أن يكون وقت التذكُّر غير وقت النّسيان، وإلا فلاوجه لقوله تعالى «فَنَسِيَ» .

وهذا النهى يجوز ان يكون نهى الكراهة، لانهي التحريم .

وبالجملة إذا تعارضت الدلائل فلاخلاص إلا بالتأويل أو التوقّف .

(٤٧٠) **قال** :

مسألة: [جواز صدور الكرامات]

الكرامات جائزة عندنا خلافاً للمعتزلة والأُستاد أبي إسحاق منّا .

لنا: التمسّك بقصّة مريم وآصف . ثمّ نتميّز الكرامة عن المعجزة بتحدّي النبوّة .

ثنتين ثنتين، فقال : «هذا وضوءُ الأمم قبلكم» ثمَّ توضَّأ ثلاثا ثلاثا، فَقَالَ : «هذا وضوئي ووضوء الأنبياء من قبلي». » . وجاء الحديث مع اختلاف في الألفاظ في سنن الدارقطني : ٧٩/١ـ٨٠، باب وضوء رسول الله ﷺ ، ح١ـ٤ .

١) مج٤ : التذكير. (وكذا فيما يلي).

أقول: للمنكر أن يقول: ذلك محمول على معجزات عيسى وسليمان.

أمّا في عيسى فعلى سبيل الإرهاص.

وأمّا في سليمان فقد كان على سبيل التحدّي مع بلقيس، يعني: بعض أتباعي يقدرون على هذا، فهل تقدرون أنتم عليه، بدليل أنّها أسلمت بعد مشاهدة معجزاته.

(٤٧١) **قال**:

[الأنبياء أفضل أم الملائكة]

الأنبياء أفضل من الملائكة عندنا[١]، خلافاً للمعتزلة والقاضي منّا والفلاسفة[٢].

لنا: قوله تعالى ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰٓ ءَادَمَ وَنُوحًا﴾ [آل عمران/٣٣] وسواء أجريناه على العموم أو على عالَمي ذلك الزمان -كما في قوله تعالى: ﴿وَأَنِّى فَضَّلْتُكُمْ عَلَى ٱلْعَـٰلَمِينَ﴾ [البقرة/٤٧] ـ فالمقصود حاصل.

ولأنّ البشر يعرفون الله تعالى ويحبّونه[٣] تعالى مع كثرة الصوارف عنه من

---

١) أورد الفخر الرازي في كتابه المطالب العالية (٧/٤٠٥ـ٤٢٨) هذا البحث والظاهر أنه مال فيه إلى فضل الملائكة على البشر.

٢) مقالات الإسلاميين (١٢٦/٢): «واختلف الناس هل الملائكة أفضل من الأنبياء؟ فقال قائلون: الملائكة أفضل من الأنبياء. وقال قائلون: الأنبياء أفضل من الملائكة والأئمة أفضل من الملائكة أيضا، وهذا قول الروافض. وقال قوم من المتنسّكين: إنّه جائز أن يكون في الناس غير الأنبياء والأئمة من هو أفضل من الملائكة. وقال العلامة الحلي (مناهج اليقين: ٢٨١): اختلف الناس في ذلك، فذهب الأشاعرة والشيعة إليه وخالف فيه جماعة المعتزلة والقاضي أبوبكر من الأشاعرة والأوائل».

٣) المحصل ن: ويعبدونه

الشهوة والغضب والموانع الداخلة والخارجة ، وليس للملائكة شيء من ذلك ، فتكون طاعة البشر أشقّ ، فيكون أفضل لقوله ﷺ[١] : «أفضل العبادة أحمزها» أي أشقّها .

أقول : لقائل أن يقول : تريد بالفضل كثرة العلم أو القربة إلى الله تعالى أو غير ذلك ؟

فإن أردت به كمال العلم فغير مسلّم، لأنّ[٢] علوم الملائكة فطريّة وعلوم الناس كسبيّة نظريّة.

وإن أردت به القربة فالملائكة أقرب[٣] ، [تر١٦٨آ] لأنّهم غير محتاجين إلى وسائط [طو١٥٥آ] بينهم وبين خالقهم، والأنبياء محتاجون إلى وساطتهم[٤] .

---

١). رواه العامة (الفائق للزمخشري : ٣١٩/١ . النهاية لابن الأثير : ٤٤٠/١) روي أيضا بلفظ : «أفضل الأعمال أحمزها» .

ولم يرد في مصادر الشيعة إلا مرسلا .

وقال القاري (الأسرار المرفوعة) : «قال الزركشي لايعرف... وقال ابن القيم في شرح المنازل : لا أصل له» .

وجاء عن أميرالمؤمنين عليه السلام : «أفضل الأعمال ما أكرهتَ نفسك عليه» نهج البلاغة : قصار الحكم/٢٤٩ .

٢) تر : بان.

٣) تر : ـ أقرب.

٤) ما قاله قده محل تأمل، فأولا للملائكة في القرب إلى الله تعالى درجات مختلفة جدا، فمنهم من ليس بينه وبين الله تعالى واسطة على ما جاء في بعض الروايات .

على أن رسول الله ﷺ فاق الكل في المعراج حتى أنه عرج إلى مقام لم يتمكن جبرئيل عليه السلام من العروج إليه .

(٤٧٢) **قال :**

[أدلة الفلاسفة في اعتقادهم فضل الملائكة على الأنبياء ﷤]

أمّا الفلاسفة فقد احتجّوا على أنّ الملك أفضل، بوجوه[١] :

أحدها [أنّ الروحانيّات بسائط والجسمانيات مركّبات ، والبسيط أشرف من المركّب .

وثانيها][٢] أنّ الروحانيّات مطهّرة عن الشهوة والغضب التي هي منشأ الأخلاق الذميمة ، والجسمانيّات غير خالية عنها .

وثالثها: الروحانيّات صور مجرّدة وكمالاتها حاضرة[٣] بالفعل، والنفوس البشريّة ماديّة، إمّا لجوهرها عند من يجعل النفس مزاجاً، أو في أفعالها عند من يجعلها مجرّدة، وعلى التقديرين فهي بالقوّة . وما بالفعل التامّ أشرف ممّا بالقوّة .

ورابعها: الروحانيّات صور مجرّدة ليس فيها طبيعة الانفعال ، فتكون وجودات محضة وخيرات محضة ، والجسمانيّات مركّبة من مادّة وصورة ، والمادّة منبع العدم والشر، والخير أفضل من الشرّ.

وخامسها: الروحانيّات نورانيّة علويّة لطيفة والجسمانيّات ظلمانيّة سفليّة كثيفة .

وسادسها: الروحانيات فضلت الجسمانيّات بقوتي العلم والعمل. أمّا العلم

---

١) ما أورده الفخر الرازي هنا خلاصة ما جاء في الملل والنحل (٢/١٠-٤٦) بعنوان مناظرات بين الصابئة والحنفاء . فتصريحه بأنه مقالة الفلاسفة فيه تأمل .

٢) ساقط عن تر.

٣) طو : مجرد كمالاتها حاضر. مج٤ : مجرد كمالاتها حاضرة . المحصل ن : مجردة كمالاتها حاصلة .

فلأحاطتهم بالأمور الغائبة عنها واطّلاعهم على مستقبل الأحوال الجارية عليها[١]، ولأنّ علومهم كليّة وعلوم الجسمانيّات جزئيّة . وعلومهم فعليّة وعلوم الجسمانيّات انفعاليّة . وعلومهم فطريّة آمنة من الغلط وعلوم الجسمانيّات كسبيّة متعرّضة للغلط . وأمّا العمل فلكونهم عاكفين على العبادة ﴿ يُسَبِّحُونَ ٱلَّيۡلَ وَٱلنَّهَارَ لَا يَفۡتُرُونَ ﴾ [الأنبياء/٢٠] و الجسمانيّات ليست كذلك .

وسابعها: الروحانيّات لها قوّة قويّة على تصريف الأجسام، كالسحاب والزلازل القويّة ، من غير أن يعرض لها فتور وانحلال[٢] ، بخلاف الجسمانيّات .

و[٣] ثامنها: الروحانيّات اختياراتها متوجّهة إلى الخيرات ونظام العالم، و[٤] الجسمانيّات اختياراتها غير جازمة، بل متردّدة بين جهتي السفالة والعلو.

وتاسعها: الروحانيات مختصّة بالهياكل العلويّة النورانيّة ، والجسمانيّات مختصّة[٥] بهذه الهياكل الفاسدة ، ونسبة الأرواح نسبة الهياكل ، فلمّا كان [تر١٦٨ب] الهياكل السماويّة أشرف كانت الأرواح السماويّة أشرف .

وعاشرها: الأرواح الفلكيّة متصرّفة في هذا العالم، فإنّها هي المدبّرات أمراً، وهي المبدء والمعاد ، وهما أشرف من ذي المبدء وذي[٦] المعاد، فالرّوحانيات أشرف .

---

١) طو، تر : علينا.
٢) نو، المحصل ن : وكلال. مج٤ : ـ وانحلال.
٣) تر : ـ و.
٤) تر : ـ و.
٥) تر : ـ مختصة.
٦) تر : ـ ذي.

أقول: في هذا الكلام خبطٌ كثيرٌ:

أمّا قوله: «البسيط أشرف من المركّب» فيقتضي أن تكون العناصر أشرف من الناس، حتّى من الأنبياء، فإنّ أجسادهم مركبّة من العناصر.

وقوله «الروحانيَّات [ط و١٥٥ب] مطهرّة عن الشهوة والغضب، والجسمانيّات غير خالية عنها» فيقال له: إن أردت بالروحانيَّات المفارقات، فالنّفوس البشريّة مفارقة وهي ملابسة بالشهوة والغضب، والأجسام الفلكيّة والعنصريّة ونفوسها خالية عنها.

[وقوله: «الروحانيّات كمالاتها بالفعل» فذلك يختصّ بالعقول. فهاهنا أخرج النفوس عن الروحانيّات].[1]

وقوله: «الروحانيات وجودات محضة ليس فيها طبيعة الانفعال والجسمانيّات مركبّة من مادّة وصورة» ففي هذه القسمة سقطت النفوس العلويّة والسفليّة من القسمة.

وقوله: «الروحانيّات نورانيّة علويّة لطيفة» وصَفها بأوصاف الأجسام، فإنّ النوراني والظلماني والعلوي والسفلي واللطيف والكثيف لايكون إلا جسماً، إلا أن يريد بهذه الصفات غير ما هي دالّة عليها.

وقوله في تفضيل علم الروحانيّات بأحاطتهم بالأُمور الغائبة عنها، مستدرك، لأنّ الغيبة والحضور لايكون في غير الأجسام.

وقوله: «اطّلاعهم على مستقبل أحوالنا» يناقض قوله: «لأنّ علومهم كلّية».

---

١) ساقطة عن تر.

وقوله : «و علومهم فعليّة» يقتضي أنّها لاتعلم الإله، لأنّها ليست بفاعلة إيّاه [١]، ولايعلم السافل منها ما هو أعلى درجة منه . وأمّا عكوفهم على العبادة، فمن شأن النفوس السماويّة عندهم التي تحرّك أجسامها تقرّباً إلى مبادئها .

وقوله : «الروحانيّات تقوى على تصريف السّحاب والزلازل» فهاهنا أخرج العقول عن الروحانيّات، لأنّها [٢] لاتباشر الأجسام والرياح والأبخرة، التي تصرّف الرياح وتعمل الزلازل ليست بعقول ولانفوس .

وفي قوله : «الجسمانيّات [تر١٦٩آ] اختياراتها غير جازمة» أخرج النفوس البشريّة عن الروحانيّات .

وفي قوله [٣] : «الروحانيّات مختصّة بالهياكل العلويّة والجسمانيّات بالهياكل الفاسدة» أخرج العقول من الروحانيّات، وجعل النفوس البشريّة جسمانيّة .

وقوله : الأرواح الفلكيّة هي المدبّرات أمراً» خاصّ بالنفوس السّماويّة وخرج العقول من الروحانيّات .

وقوله : «هي المبدء والمعاد» قول لايقول به أحد، فإنّ الفلاسفة يقولون : «إنّ المبدء من الله والمعاد إليه، لامن النفوس وإليها». أمّا الأوّل فظاهر، وأمّا الثاني فلأنّ كمال النفوس الإنسانيّة وغاية سعيها معرفة الله والتوجّه [٤] بالكليّة إليه، وهو المراد من عوده إليه .

---

١) تر : ـ اياه.

٢) تر : منها.

٣) تر : ـ قوله.

٤) تر : والتوجيه.

(٤٧٣) **قال** :

أمّا المسلمون فقد احتجّوا على التفضيل بقوله تعالى: ﴿ مَا نَهَىٰكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةِ إِلَّآ أَن تَكُونَا مَلَكَيْنِ ﴾ [الأعراف/٢٠] وقوله : ﴿ لَّن يَسْتَنكِفَ ٱلْمَسِيحُ أَن يَكُونَ عَبْدًا لِّلَّهِ وَلَا ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ ٱلْمُقَرَّبُونَ ﴾ [النساء/١٧٢] وقوله: ﴿مَا هَٰذَا بَشَرًا إِنْ هَٰذَآ إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ ﴾ [يوسف/٣١].

والجواب عن شبهة الفلاسفة مبنيّ على إفساد أُصولهم [طو١٥٦آ] وقد تقدّم ذلك ، وعن التمسُّك بالآيات مذكور في الكتب البسيطة .

أقول : لو دلّت الآية الأولى على تفضيل الملك على آدم وقت مخاطبة إبليس، لكنّها ما دلّت على تفضيله عليهما بعد الاجتباء .

وفي الآية الثانية نفي الاستنكاف عن الملائكة لايدلّ على تفضيلهم على المسيح، بل إنّما ذكرهم بعد المسيح الذي قال النصارى : «إنّه ابن الله» لقول المشركين : «إنّهم بنات الرحمان».

والآية الثالثة تدلّ على تخيّل تلك النساء أنّ جمال
الملك يكون أكثر من جمال البشر،
لاعلى تفضيل الملك
على البشر .

(٤٧٤) **قال :**

القسم الثاني في المعاد

[الأقوال في المعاد]

:

اختلف أهل العلم[١] فيه ، فأطبق المليّون[٢] على المعاد البدنيّ ، والفلاسفة على المعاد النفساني ، وجمع من المسلمين والنصارى عليهما ، وجمع من الدهريّة على نفيهما ، وتوقّف جالينوس في الكلّ .

أمّا القائلون بالمعاد البدني: فمنهم من زعم أن الله تعالى [تر١٦٩ب] يُعدم البدن ثمّ يُعيده ، ومنهم من زعم أنّه يفرّق الأجزاء ثمّ يجمعها .

والكلام فيه يتفرّع[٣] على مسائل:

(٤٧٥) **مسألة: [حقيقة النفس]**

الذي يشير إليه كلّ إنسان بقوله: «أنا» إمّا أن يكون جسماً أو جسمانياً، أو

---

١) طو، المحصل ن : العالم.

٢) تر، المحصل ن : المسلمون.

٣) تر : متفرع.

لاجسماً ولاجسمانيّاً، أو مركّباً من هذه الأقسام تركيباً ثنائيّاً أو ثلاثيّاً .

أمّا المتكلّمون فزعموا أنّه جسم .

ثمّ الجمهور منهم يقولون: «إنّه[١] هذه البنية المحسوسة» . وهو ضعيف .

أمّا قوله «هذه البنية» فلأنّها دائمة في التغيّر ومنتقلة من الصغر إلى الكبر ومن الذبول إلى السمن ، مع[٢] أنّ كلّ واحد يعلم أنّ هويّته باقية[٣] في الأحوال كلّها.

وأمّا قوله «المحسوسة» فضعيف أيضاً، لأنّ المحسوس هو اللّون والشكل القائمان بسطحه الظّاهر، و الإنسان ليس عبارة عن مجرّد هذا الشكل واللون ، و إلا لكانت الأجزاء الداخلة بأسرها خارجة عن هويّته . فثبت أنّ ما هو حقيقة الإنسان غير محسوسة بالإتفاق .

ومنهم من زعم أنّها أجزاء أصليّة باقية من أوّل العمر إلى منتهاه .

أقول : يريدون بهذه البنية الأجزاء الأصليّة من البدن، التي لايمكن أن تقوم الحياة بأقلّ منها، لا الأجزاء التي تزيد وتنقص في الأحوال[٤]، وبـ«المحسوسة» أنّ من شأن تلك الأجزاء أن يحسّ بها، لا أنّها محسوسة بالفعل، والأجزاء الداخلة تحسّ بالتشريح، وإن لم تكن محسوسة في حال الحياة، وهي غير الشكل واللون، فكأن المذهبين واحدٌ .

---

١) تر، طو : ان (التصحيح من المحصل) .

٢) تر : ـ مع.

٣) المحصل ن : ثابتة .

٤) ما قاله قده محل تأمل، فإن جميع الأجزاء التي في بدن الإنسان في التغيير .

(٤٧٦) **قال** :

[مراد القائلين بأن المـُعاد في الأخرة الأجزاء الأصلية من الإنسان]

ثمّ اختلفوا فيه: فزعم ابن الروندي[١] أنّه جزء لايتجزّء في القلب .

وزعم النظّام أنّه أجزاء لطيفة سارية في الأعضاء .

والأطبّاء زعموا أنّه[٢] الروح اللطيف[ة] الموجود[ة] في الجانب الأيسر من القلب .

ومنهم من جعله الروح الدماغي .

ومنهم من جعله الأخلاط الأربعة أو[٣] الدم خاصّة .

أمّا الذين [طو١٥٦ب] قالوا: «أنّه جسمانيّ» فمنهم من جعله عبارة عن المزاج و[٤]اعتدال الأخلاط ، ومنهم من جعله عبارة عن شكل البدن وتخطيطه وتأليف أجزائه ، ومنهم من جعله عبارة عن الحياة .

(٤٧٧) **[حجج القائلين بأن المعاد في الآخرة ليس جسمانياً]**

وأمّا الذين قالوا: «إنّه غير جسم ولاجسماني» فهم الفلاسفة . [تر١٧٠آ] ومن المعتزلة معمّر، ومنّا الإمام الغزاليّ[٥] .

---

١) المحصل ن : ابن الراوندي .

٢) تر : ان .

٣) المحصل ن : و .

٤) تر : او .

٥) لم أعثر على نص من الغزالي على نفي الجسمانية في المعاد كما أن انتساب هذا القول إلى الفلاسفة أيضا فيه تأمل، فقد نص ابن سينا في الشفا على أنه ثابت بالنصوص الشرعية .

والحجّة القويّة لمثبتيها من وجهين:

الأول: أنّ العلم بالله غير منقسم، إذ لو انقسم لكان إمّا أن يكون كلّ واحد من أجزائه علماً أو لايكون ، فإن كان علماً فإمّا أن يكون علماً بذلك المعلوم فيكون الجزء مساوياً للكلّ - هذا خلف - و إن لم يكن علماً بذلك المعلوم، فعند اجتماع تلك الأجزاء إن لم يحصل هيأة زائدة لم يحصل العلم بالله تعالى - هذا خلف - و إن حصلت هيأة زائدة: فإن انقسمت عاد التقسيم، و إلا حصل المقصود . و إذا ثبت ذلك وجب أن لايكون محلّه منقسماً، لأنّ الحالّ في المنقسم منقسم، وكلّ متحيّز منقسم - بناء على نفي الجوهر الفرد - فمحلّ العلم بالله تعالى غير متحيّز ولاحالّ فيه .

وجوابه: أنّا بيّنّا إثبات الجوهر الفرد . ثمّ قوله «الحالّ في المنقسم منقسمٌ» منقوض بالنقطة والوحدة و الإضافة والوجود .

الثاني: محلّ العلم والقدرة وسائر الأعراض النفسانيّة إن كان هو البدن ، فإمّا أن يكون محلّها جزءً واحداً[1] من البدن أو أكثر من الواحد . الأوّل محال؛ أمّا أوّلاً فلاستحالة الجزء الذي لايتجزّء . وأمّا ثانياً فلأنّه يلزم أن يكون ما عدا ذلك الجزء ميتاً[2] . وهو مكابرة .

وأمّا الثاني فإمّا أن يكون الأجزاء موصوفة بعلم واحد وقدرة واحدة ، فيكون العرَض الواحد حالاً في المحالّ الكثيرة - وهو محال - أو يكون القائم بكلّ واحد

---

١) طو : جزءا وواحد.

٢) المحصل ن : ميتا جمادا .

منها علماً على حدة وقدرة على حدة . فلايكون الإنسان الواحد عالماً واحداً ، بل علماء . لكنه باطل بالضرورة ، فإنّ كلّ واحد يدرك نفسه شيئاً واحداً، لا أشياء .

جوابه: أنّه[١] منقوض على مذهب أبي عليّ بالحواس الخمس الظاهرة والباطنة والشهوة والغضب . وبقيّة أدلّتهم مع الجواب مذكورة في كتبنا الحكميّة[٢] .

أقول : حجّتهم الأُولى مبنيّة على أنّ العلم بالشيء صورة مساوية للشيء حالّة في العالِم، فإن كان حلوله حلول السريان انقسم بانقسام محلّه، ولايجوز أن تكون الصورة المساوية للشيء الواحد ـ من حيث أنّه واحد ـ منقسماً. فإذن يجب أن يكون محلّه غير منقسم. [تر١٧٠ب] .

ولايرد عليهم النقض بالنقطة ـ فإنّها عندهم غير سارية ـ ولابالوحدة والإضافة ـ لأنّهما عقليّان ـ ولابالوجود ـ لامتناع حلوله في شيء غير موجود .

والذي قال في أجزاء العالِم بالشيء فالحقّ [طو١٥٧آ] أنها يمكن أن تكون علوماً، لابذلك الشيء، كالجنس والفصل. والهيأة الزائدة الحادثة بعد تركبّهما يقوم بهما وهما يقومان بالعالم. ولايلزم من عدم انقسامهما[٣] عدم انقسام محلّيهما[٤] ، فإنّ حكمهما[٥] حكم الوحدة القائمة بكلّ كثرة .

١) تر : ـ انه.

٢) راجع المباحث المشرقية : ٢/٤٣٢ـ٤٣٥ .

٣) طو : انقسامها.

٤) تر : ولايلزم من انقسامها عدم انقسام محلها .

٥) طو، تر. حكمها

وأمّا في الحجّة الثانية : فلايلزم من كون العلم والقدرة قائماً بجزء من البدن كون[١] باقي الأجزاء ميتاً، بلى يلزم أن لايوصف سائر الأجزاء بالعلم والقدرة .

والإلزام[٢] بكون العرض الواحد حالّاً في المحالّ الكثيرة غير وارد عليهم، لأنّهم يجوّزون ذلك. وأبوعلي يقول بكون كلّ حسّ قوّة حالّة في عضو يمكن قسمته إلى أجزاء كثيرة، وكذلك القدرة . ولكنّ الإحساس واستعمال القدرة يكون للنفس خاصّة بواسطتها[٣] . أمّا على إثبات النفس الناطقة فيستدلّ بالعلم على ما مرّ وبغيره من الدلائل المذكورة في كتبه .

(٤٧٨) **قال** :

حجّة النفاة أنّ المدرِك للجزئيّات هو البدن، فالمدرك للكلّيّات هو البدن .

بيان الأوّل : أنّا نعلم بالضرورة أنّا نحسّ الحرارة بإصبعنا إذا لمسنا النار، و إنكاره مكابرة .

بيان الثاني من وجهين:

الأوّل: أنّا إذا أحسسنا [بـ]حرارة جزئيّة أمكننا حمل الحرارة الكلّيّة عليها، والحامل للكلّيّ على الجزئيّ مدرك لهما؛ ضرورة أنّ التصديق مبسوق بالتصوّر. و إذا كان المدرك للجزئيّات هو البدن كان المدرك للكلّيّات هو البدن ، إلا أن

---

١) تر : ـ كون.

٢) تر : والا فيه (محرف).

٣) تر، مج٤ : بواسطة.

يقال: «البدن مدرك للجزئيّات فقط، والنفس لهما معاً» لكنّه باطل، لأنّه يكون حينئذ الإنسان مدركاً للجزئيّات مرّتين.

الثاني: أنّ الماهيّة التي عرضت لها أنّها كلّية جزء من الجزئي، لأنّ الإنسان جزء من هذا الإنسان، ومن أدرك المركّب فقد أدرك المفرد، ومن أدرك هذا الإنسان فقد أدرك الإنسان لامحالة، والإنسان كلّيٌّ، ولايندفع هذا إلا بأن يقال: «المدرك من هذا الإنسان ليس المركّب، بل أحد قيديه، وهو كونه هذا».

لكنّه باطل؛ أمّا أوّلاً فلأنّا دللنا على أنّ التعيّن لايجوز أن يكون وصفاً [تر١٧١آ] وجوديّاً زائداً، وإلا لزم التسلسل، وإذا لم يكن التعيّن وجوديّاً استحال أن يكون متعلّق الإبصار.

وأمّا ثانياً فلأنّ متعلّق الحسّ إذا كان مجرّد التعيّن، ومجرّد التعيّن أمر واحد في جميع المعيّنات، فما هو متعلّق الحسّ من المعيّنات أمر واحد في الكلّ، فوجب أن لايحسّ بالاختلاف ألبتّة من جهة الإبصار. وكذب التالي يدلّ على كذب المقدّم.

ولنذكر الآن بعض أحوال النّفس.

أقول: [أنّه ذكر في مواضع أنّ القائلين بالنفس يقولون بأنّ مدرك الجزئيّات غير مدرك الكليّات [طو١٥٧ب]، وذلك] [1] افتراء على القائلين بالنفس، والحجّة مبنيّة على ذلك، و [2] مذهبهم أنّ مدركهما شيء واحد هو

---

١) تر (بدلا مما بين المعقوفتين): القول بان مدرك الجزويات غير مدرك الكليات.

٢) تر: ـ ذلك و.

النفس، لكنّها تدرك المحسوسات والجزئيّات المحسوسة بالآلات، وتدرك الكليّات والجزئيّات المفارقة بذاتها، وليس البدن بانفراده مدركاً لشيء منهما.

وتمام كلامه في هذه الحجّة خبط لافائدة فيه، ولاهو بوارد على أحد من العقلاء .

(٤٧٩) **قال** :

مسألة: [النفوس البشرية متحدة بالنوع أم مختلفة] ؟

مذهب أرسطاطاليس وأتباعه أنّ النفوس البشريّة متّحدة بالنوع، واحتجُّوا بأنّها لو اختلفت بالماهيّة - بعد اشتراكها في كونها نفوساً بشريّة - كانت مركّبة ، لأنّ ما به الاشتراك غير ما به الامتياز ، وكلّ مركّب جسم، فالنفس جسم .

الاعتراض: لِم لايجوز أن يقال: كونها نفوساً بشريَّة معناه «أنّها مدبِّرة الأبدان البشريَّة» وكونها مدبِّرة من عوارضها، فلِم لايجوز أن يقال: «إنها مختلفة بتمام الماهيّة ومشتركة في العوارض». وذلك غير ممتنع كما في الضدّين ، فإنّهما مع اختلافهما يشتركان في الاختلاف والتضادّ .

سلّمناه ، لكن لِم قلت: «إنّ كلّ مركّب جسم»؟ بل مذهبكم أنّ الجسم مركّب من الهيولى والصورة ، لكنّ الموجبة الكليّة لاتنعكس كنفسها، وكيف وعندهم: الجوهر جنس للنفوس والعقول ، وكلّ ما دخل تحت جنس كانت ماهيّته مركّبة من الجنس والفصل .

أقول : حجّتهم على أنّ النفوس البشريّة متّحدة بالنوع أنّ الحدّ الواحد

يشملها، وهذا كاف . وأمّا «أنّ كلّ مركّب جسم» فإن أرادوا به التركيب العقليّ فليس كذلك، فإنّ المركّب من الجنس والفصل لايكون جسماً، كما ذكره .

وإن أرادوا به «التركيب من الجواهر» فحقّ، لأنّ المركّب من الجواهر لايكون إلا جسما بسيطاً كالعناصر، أو مركّباً [تر١٧١ب] كالمعادن والنبات والحيوان . والمركّب من الأعراض كالخلقة المركّبة من اللون والشكل أيضاً لايكون جسماً .

(٤٨٠) **قال** :

ومنهم من زعم أنها مختلفة الماهيّة[١] ، واحتجّوا بأنّها مختلفة العفّة والفجور، والذكاء والبلادة ، وليس ذلك من توابع المزاج - لأنّ الإنسان قد يكون بارد المزاج وفي غاية الذكاء ، وقد يكون بالعكس ، وقد يتبدّل المزاج والصفة النفسانيّة باقية - ولا من الأسباب الخارجيّة؛ لأنّها قد تكون بحيث تقتضي خُلقاً والحاصل ضدّه، فعلمنا أنّه من لوازم النفس ، واختلاف اللوازم[٢] يدلّ على اختلاف الملزومات .

وهذه الحجّة إقناعيّة .

أقول : هذه الحجّة مما أورده أبو البركات[٣] وغيره، ومن المتقدّمين أيضاً

١) المحصل : بالماهية .

٢) تر : ــ اللوازم.

٣) راجع المعتبر : ٣٨٥/٢ .

مَن ذهب إليه. وهي ضعيفة؛ لأنّ الملزومات ـ ولو اختلفت ـ ليست هي النفس وحده، بل النّفس والعوارض المختلفة. ولمّا كانت النفوس مشمولة لحدّ واحد كانت متّحدة بالنّوع ومختلفة بالعوارض التي ذكرت والتي لم تذكر. ومجموع النفس مع العوارض إذا كان مختلفاً لايلزم منه أن يكون كلّ [طو١٥٨آ] جزء أيضاً مختلفاً .

فهذه الحجة مغالطيّة، لا إقناعيّة .

(٤٨١) **قال** :

مسألة: [النفس حادثة أم أزليّة]

زعم أرسطاطاليس وأتباعه أنّها حادثة ، خلافاً لأفلاطون ومَن قبْله .

حجّة القائلين بالحدوث أنّها لو كانت أزليّة لكانت إمّا أن تكون واحدة أو كثيرة: فإن كانت واحدة فعند التّعلق بالأبدان إن بقيت واحدة فكلّ ما علِمه واحدٌ علِمه كلُّ أحد ، وبالعكس - هذا خلف .

أو لاتبقى واحدة فقد انقسمت ، وذلك محال؛ لأنّ النفسين[١] اللتين حصلتا بعد الانقسام إن كانتا حاصلتين قبل ذلك فقد كانت الكثرة حاصلة قبل حصولها - هذا خلف - ولئن قلنا: «إنّهما ما كانتا حاصلتين فقد حدثتا الآن» فهاتان النفسان قد حدثتا الآن[٢] ، والنفس التي كانت موجودة قبل قد فنيت[٣] .

---

١) المحصل : الهويتين .

٢) تر : + فهاتان النفسان (تكرار).

٣) أضيف هنا في هامش تر استدراكا ما ليس في سائر النسخ : «وإن لم تنقسم يلزم استواء النفوس في العلوم لأن متعلق العلم هو النفس وذلك محال لأنا نشاهد من الحاضر صح» .

وأمّا إن كانت كثيرة فلابدّ من الامتياز بأمر[١] وهو إمّا الذاتيّات أو لوازمها، وهما محالان، لأن النفوس البشريّة متّحدة بالنوع، و إن لم نتّحد كلّها بالنوع فلا أقلّ من أن يحصل من كلّ نوع [تر١٧٢آ] شخصان. و إمّا العوارض[٢] فهو محال ، لأنّ الاختلاف بالعوارض إنّما يتحقق عند تغاير الموادّ ، وقبل البدن لامادّة ، فلايتحقّق الاختلاف بالعوارض .

<u>الاعتراض</u>: لانسلّم أنّه يوجد نفسان من نوع واحد وبيانه ما مرّ. سلّمناه ، لِمَ قلت: «إنّ الامتياز لابدّ وأن يكون بزايد» وبيانه ما مرّ. سلّمناه ، لكن لِمَ لايجوز أن يكون الاختلاف بالعوارض .

قوله: «وقبل هذا البدن لامادّة» قلنا: لانسلّم، فلِمَ لايجوز أن تكون قبل تعلّقها بهذا البدن كانت متعلّقة ببدن آخر، فانتقلت منه[٣] إلى هذا على سبيل التناسخ .

أقول : الاعتراض على هذه الحجّة بعد تسليم كون النفوس متحدّة بالنوع غير وارد، لامتناع تعلّقها بالأمور المختلفة، كالموادّ وغيرها من حيث هي متّحدة بالنوع، وامتناع تعلّق الأمور المختلفة بها وهي متساوية في ذواتها من غير أولويّة وترجّح في البعض دون البعض، وحينئذ يمتنع تكثّرها أصلاً. فإذن هذه الحجّة قطعيّة من غير احتياج إلى إبطال التناسخ .

---

١) المحصل ن : بأمور .

٢) المحصل ن : بالعوارض .

٣) طو : فيه.

(٤٨٢) **قال**:

مسألة: [بطلان التناسخ]

القائلون بحدوث النفس اتّفقوا على فساد التناسخ، لوجوه [ثلاثة]:

أحدها: أنّا قد دللنا على حدوث النفس، فيكون حدوثها عن مبدئها القديم موقوفاً على حدوث شرط – وإلا لم يكن حدوثها الآن أولى من حدوثها قبل ذلك- وذلك الشرط ليس إلاحدوث البدن، فإذن حدوث الاستعداد البدني علّة لفَيضان[١] النفس عن المبدء القديم. فالبدن الحادث الذي يتعلّق به نفسٌ على سبيل التناسخ لابدّ وأن يستعدّ لقبول نفس اُخرى ابتداء، فيجتمع النفسان على بدن واحد، وهو محال؛ لأنّ كلّ واحد يجد ذاته شيئاً [واحداً]، لاشيئين.

الاعتراض: هذه الحجّة مبنيّة على حدوث النفس، ودليلكم في حدوث النفس مبنيّ على فساد التناسخ - على ما لاح[ط١٥٨ب] الحال فيه - فيكون دوراً.

سلّمنا أنّه لادور، لكن لِم لايجوز أن يقال: النفوس مختلفة بالماهيّة، [تر١٧٢ب] فالبدن المستعدّ لواحد منها لايكون مستعدّاً لغيره.

سلّمنا التساوي، لكن لابدّ من التباين في الهويّة، وما به التباين غير ما فيه التماثل[٢]. فلم يلزم من كون البدن المخصوص مستعدّاً للنفس الموصوفة بهذه الخصوصيّة كونه مستعداً للاُخرى.

سلّمنا حصول المساواة، فلِم لايجوز تعلّق النفسين ببدن واحد؟ قوله: «لأنّ

١) تر: عليه بفيضان.

٢) المحصل (بدلا من: غير ما فيه التماثل): غيرمشترك فيه.

كلّ أحد[١] يجد نفسه شيئاً واحداً» قلنا: الذي يدرك[٢] مني نفسي هو نفسي، وكلّ نفس تجد نفسها نفساً واحدة لاغير، فلم يلزم محذور.

أقول : الدور غير لازم على ما تبيّن، واختلاف النفوس بالماهيّة باطلٌ لما مرّ. والتباين في الهويّة إنّما حصل من جهة البدن، وإذا كان البدن مستعدّاً للنفس المستنسخ وللنفس الحادث، تعلّقا معاً به، وإن لم يكن مستعدّاً لهما معاً بطل التناسخ . وتعلّق نفسين ببدن يوجب اختلاف أحواله بأن يحصل فيه المتقابلات معاً ـ كالنوم واليقظة، والحركة والسكون ـ وذلك محال بالبديهة .

(٤٨٣) **قال** :

وثانيها: لو كانت هويّتنا موجودة قبل بدننا في بدن آخر لتذكّرنا تلك الحالة .

الاعتراض: لِم لايجوز أن يكون تذكّر أحوال كلّ بدن موقوفاً على التعلّق بذلك البدن .

وثالثها: إنّه لو صحّ التناسخ لكان إمّا أن يكون واجباً، فيلزم أن يكون عدد الهالكين مثل عدد الحدَثين .

أو جائزاً، وهو محال؛ لأنّه يلزم بقاء النفس معطّلة فيما بين التعلّقين . وضعف هذه الحجّة لايخفى .

---

١) تر : واحد.

٢) تر، مج٤ : يدركه.

أقول : الدليل الثاني ليس بصحيح، لأنّ التذكّر إنّما يكون بآلة، وإذا اختلفت الآلات لم يكن بقاء التذكّر بحاله .

والدليل الثالث الذي يقتضي تساوي عددي الهالكين والمحدثين على تقدير وجوب التّناسخ وجواز التعطيل على تقدير جوازه جدليّ، لأنّ القائلين بالتناسخ يقولون بالتساوي وإن كان مستبعداً في الأوساط، وأمّا للأخيار[١] والأشرار - الذين يبلغون الدرجة القصوى - فيجوّزون التعطيل.

(٤٨٤) **قال** :

مسألة: اتّفقت الفلاسفة [تر١٧٣آ] على امتناع عدم الأرواح

واحتجّوا بأنّ العدم لو صحّ عليها لكان إمكان العدم متقدّماً لامحالة على العدم. وذلك الإمكان يستدعي محلاً، ويجب أن يكون المحلّ باقياً عند ذلك العدم، لأنّ القابل واجب الحصول عند المقبول ، والشّيء لايبقى عند عدمه . فإذن كلّ ما يصحّ عليه العدم فله مادّة . فلو صح العدم على النفس لكانت مركّبة من المادّة والصورة .

لكن ذلك باطل لما بيّنّا أنّها ليست بجسم، ولأنّا على هذا التقدير إذا نظرنا إلى الجزء المادّي لم يكن قابلاً للعدم، و إلا لافتقر إلى مادّة أُخرى ، ولامحالة ينتهي إلى مادة لامادّة لها، فيكون ذلك الشيء غير قابل للفساد .

الاعتراض: لانسلّم أنّ الإمكان أمرٌ ثبوتيٌّ، وعلى هذا التقدير لايستدعي محلاً.

---

١) طو، تر : الاخيار.

وأيضاً فالنفس حادثة فتكون مسبوقة بالإمكان ، والإمكان السابق لما لم يوجب كونها مادية فكذلك إمكان فساده .

سلّمنا أنها لو قبلت العدم لكانت مادية ، [طو١٥٩آ] فلم لايجوز ؟

قوله: «كلّ مادّي جسم» قلنا: لانسلّم، بلى مذهبكم أنّ كلّ جسم مادّي ، والموجبة الكلية لاتنعكس كنفسها، وكيف وهو تحت جنس الجوهر، فيكون مركّباً.

قوله: «إذا نظرنا إلى الجزء المادّي وجب أن يكون باقياً» قلنا: هب أنه يجب بقاء مادّة النفس ، لكن لايلزم من بقاء مادّة النفس بقاء النفس ، لأنّ المركّب لايبقى ببقاء أحد أجزائه .

وتحقيقه أنّ المقصود من إثبات بقاء النفس إثبات سعادتها وشقاوتها، وذلك غير حاصل على هذا التقدير ؛ لأنه على تقدير بقاء مادّتها دون صورتها لايمكن القطع ببقاء كمالاتها، لاحتمال توقّف إمكان تلك الكمالات على حصول الجزء الصوري الفائت .

أقول : الفلاسفة يفرّقون بين النفوس والأرواح، فإنّ النفوس عندهم جواهر بسيطة مجرّدة متعلّقة بالأبدان ، والأرواح أجسام مركّبة من الأبخرة والأدخنة المرتفعة من الدم المحتبسة في الشرايين ، والعدم يمتنع عندهم على النفوس دون الأرواح . ولايلزم من احتياج [تر١٧٣ب] القابل للعدم إلى المحلّ كونه مركّباً من المادّة والصورة ، إذ لو كان عرَضاً يكون في محلّ ويكون إمكان عدمه في محلّه، مع أنّه لايكون مركباً من مادّة وصورة .

وبالجملة هذا الدليل يدلُّ على جواز انعدام الصّور والأعراض

الجسمانيّة والنّفسانيّة(١) وما يتركّب منها ومن غيرها، وذلك لانعدام أحد جزئيه وامتناع انعدام المادّة البسيطة والمفارقات البسيطة.

قوله في الاعتراض: «الإمكان ليس ثبوتيّاً فلايستدعي محلاً» ليس بوارد، لأنّ هذا الإمكان هو(٢) الاستعداد - كما مرّ - وهو عرَض وجوديّ، وإلا لكان الحجر يمكن أن يصير جنيناً، كما أمكن أن تصير(٣) النطفة في الرّحم جنيناً. وأمّا إمكان النفس فلايستدعي محلاً غير ماهيّتها، لأنّه أمر يعقل عند نسبة ماهيّتها إلى الوجود، وذلك غير ما نحن فيه.

وأمّا الإمكان السابق فهو بدن الجنين، بمعنى أنّه مستعدّ لأن يكون له مدبّر يتصرّف فيه ليصير كاملاً، وعند حصول هذا الاستعداد يفيض من المبدء الأوّل نفس ناطقة تُدبّره، وهذا الاستعداد كافٍ في الشرطيّة لفيضان مدبّر عليه.

وأمّا عند انقطاع هذا الاستعداد يصير البدن بحيث لايكون مستعدّاً لقبول أثر المدبّر فتنقطع علاقته عنه.

أمّا عدم هذا الاستعداد لايقتضي عدم المدبّر، لأنّه لم يكن حاملاً لهذا الاستعداد، بل هو متعلّق الوجود بما هو قائم بذاته دائم الوجود. ولايلزم من كون وجود الاستعداد شرطاً في الفيضان كون عدمه شرطاً في الفناء، بلى ربّما يكون شرطاً في اللافيضان، وهو غير الفناء.

وكون النفس تحت جنس الجوهر لايقتضي كونها ماديّة، لأنّ الجنس

---

١) تر: - والنفسانية.

٢) طو، تر: وهو.

٣) تر: - تصير.

ليس بمادّة، ولا الفصل بصورة، فإنّهما محمولان عقليّان، والمادّة والصورة جزءان للجسم .

وقولهم ـ بعد تقدير كون النفس ماديّة ـ : إنّ عدمها محال لبقاء مادّتها [١]، وقول المصنّف «إنّ بقاء المادة [طو١٥٩ب] لايوجب بقاء المركب الذي هو النفس» فالجواب أنّهم إنّما يكتفون ببقاء المادّة، لأنّ مادة النفس تكون جوهراً مفارقاً باقياً مع فناء ما يحلّ فيه، ويلزم بالدليل الذي [تر١٧٤آ] ذكروه في وجوب كون النفس مدركة لذاتها ولمبادئها كونه كذلك، فيكون هو النفس. والصورة التي فرضت كانت عرضاً زائلاً، وكمالاتها هو علمها بمباديها، وذلك لايمكن أن يزول عنها .

(٤٨٥) **قال :**

مسألة [إدراك النفس الناطقة للجزئيات]

النفس الناطقة تدرك الجزئيات عندنا، خلافاً لأرسطاطاليس وأبي علي [٢] .

لنا: أنّ هاهنا شيئاً يحمل الكلّي على الجزئيّ ، وذلك الشيء مدرِك لهما، والمدرِك للكلّيّ هو النفس ، فالمدرِك للجزئيّ هو النفس .

واحتجّوا: بأنّا إذا تخيّلنا مربّعاً مجنّحاً بمربّعين و [٣] ميّزنا بين الجناحين ، فهذا

---

١) تر : مادية على انه محال ببقاء مادتها .

٢) راجع تفصيل البحث واعتراضات الفخر الرازي على الشيخ الرئيس في شرح الإشارات للفخر الرازي : ٢٤٤/٢ وما بعده . وكذا الأجوبة عن هذه الاعتراضات والمحاكمة فيها في شرح الخواجة الطوسي (شرح الإشارات وتعليقات المحاكمات : ٣٣١/٢ وما بعدها) .

٣) المحصل : ـ و.

الامتياز ليس في الخارج ، إذاً[١] لم يكن ذلك موجوداً في الخارج ، فهو إذن في الذهن . فمحلّ أحد الجناحين إن كان محلاً للثاني استحال حصول الامتياز، لأنّ امتياز أحدهما عن الآخر ليس بالماهيّة ولا للوازمها[٢] المشتركة بين الأفراد ، لكنّ الامتياز حاصلٌ ، فمحلّ أحدهما غير محلّ الثاني ، وذلك لايعقل إلا في الجسم والجسمانيّ .

والجواب: الإدراك ليس نفس الانطباع - على ما حقّقناه - لأنّ[٣] عندكم الصورة منطبعة في الخيال ولا ادراك هناك ، بل غايته أنّه مشروط ، فلِمَ لايجوز أن يقال: «تلك الصورة[٤] منطبعة في آلة جسمانيّة ، ثمّ النفس تدركها وتطالعها» ؟

أقول : هذا الكلام مبنيّ على ظنّه بهم أنّهم قالوا : «النفس لاتدرك الجزئيّات» وهم لايقولون بذلك[٥] ، إنّما يقولون : «إنها تدرك الجزئيّات بآلة وتدرك الكليّات بغير آلة» وما أورد من جانبهم دليل على كون إدراك الصورة بآلة، وما قال في جوابهم غير مناف لذلك، بل المنافاة كانت في تصوّره لاغير، على أنّ بعض الحكماء ـ ومنهم الشيخ أبو البركات[٦] ـ قالوا : «الصّور الوضعيّة كالمربّع المجنّح وغيره لايرتسم في الخيال، بل يرتسم في النفس، بشرط تصرّف النفس في آلة تسمّى بمحلّ الخيال، ولو يلزم من

---

١) المحصل : إذ ربما.

٢) نو، المحصل ن : بلوازمها.

٣) طو، تر، مج٤ : ولان.

٤) تر : الصور.

٥) طو : بذلك بذلك.

٦) راجع المعتبر : ٨٤/٣ وما بعده .

ارتسام الشيء في ذي وضع صيرورته ذا وضع، لكن لايلزم عكسه، أعني من ارتسام ذي الوضع فيما لاوضع له صيرورة ما لاوضع له[١] ذا وضع .

(٤٨٦) **قال** :

مسألة: [سعادة النفوس العالمة النقيّة بعد الموت]

اتّفقت الفلاسفة على سعادة النفوس العالمة النقيّة عن الهيآت البدنيّة [تر١٧٤ب] بعد الموت .

واحتجّوا عليه بأنّ اللّذة إدراك الملائم، والملائم لها إدراك المجرّدات ، والإدراك حاصلٌ بعد الموت ، فاللّذة حاصلة هناك .

فيقال لهم: إن قلتم: «اللّذة نفس الإدراك» فهو باطلٌ؛ لحصول الإدراك الآن دون اللّذة . و إن قلتم[٢] : «الإدراك سبب اللّذة» فما الدليل عليه ؟ والاستقراء لايفيد إلا الظنّ ، والقياس على سائر اللّذات كذلك أيضاً .

سلّمناه ، لكن لايلزم من حصول السبب حصول[٣] المسبّب لامحالة ، لاحتمال توقّف تأثير المؤثّر في ذلك الأثر على حضور شرط لم يحضر ، أو على زوال مانع لم يزل .

أقول : إنّهم ما قالوا : «إنّ اللذّة [طو١٦٠آ] نفس الإدراك» كما ذكرت،

---

١) تر : ـ صيرورة ما لا وضع له .

٢) طو : قلت .

٣) طو : ـ حصول .

بل قالوا: «إنّها إدراك الملائم من حيث هوملائم»[١] فإنّ كلّ لذيذ لم يدركه[٢] لايكـون لذيـذاً، كـالحلاوة في الفـم الخـدر، وإن أدرك ولايكـون ملائمـاً لايكون لذيذاً، كتفريق الاتّصال، وإن أدرك الملائم لامن حيث هو ملائم لايكون لذيذاً، كالغذاء المشهي عند الشبعان. وكلّ مدرَك بهذه الصفة لذيذ، ولكون الحدّ مطّرداً منعكساً حصلت المساواة.

وإذا قالوا: «نحن ما نريد باللّذة إلا هذا المعنى» لم يرد عليه كلام إلّا بإيراد النقض، وهم معترفون بأنّ مع حضور الشرط أو وجود المانع لايحصل المسبّب من السبب، أمّا هاهنا لاسبب ولامسبّب، بل حدّ ومحدود. وإذا كانت ماهيّة[٣] اللذّة هي هذا المعنى فهي تكون حاصلة عند حصوله. وعندهم لامدرَك أكمل من المبدء الأوّل، فإدراكه أتمّ اللذّات، والعارفون معترفون به. فإن لم تحصل اللّذة كان إمّا لأنّ الإدراك لم يحصل بالحقيقة، أو حصل والصوارف عن ذلك معها حاصلة.

(٤٨٧) **قال**:

مسألة: [شقاوة النفوس الجاهلة الرديئة بعد الموت]

اتّفقوا[٤] على شقاوة النّفوس الجاهلة. وضعف حجّتهم فيه مذكور في كتبنا الحكميّة[٥].

---

١) راجع شرح الإشارات: ٣٣٧/٣.

٢) طو: لم يدركه.

٣) تر: ـ ماهية.

٤) يعنى الفلاسفة.

٥) راجع المباحث المشرقية: ٤٢٦/٢ وما بعده.

واتّفقوا على أنّ تلك الشّقاوة مخلّدة، وأنّ الشقاوة الحاصلة بسبب الهيآت البدنيّة منقطعة ، وقد بيّنّا ضعف قولهم في الفرق .

فهذا جملة الكلام في المعاد النفسانيّ ، ولنتكلّم الآن في المعاد البدنيّ .

أقول : إنّهم قالوا : الملكات تنقسم إلى ما لاتكون الآلات البدنيّة شرطاً في حصولها ـ كالإدراكات العقليَّة ـ وإلى ما تكون الآلات البدنيَّة شرطاً [تر١٧٥آ] في حصولها، كالأمور المتعلّقة بالشّهوة والغضب . والنّفوس الجاهلة عادمة الكمالات التي تكون من جنس الملكات الأول، وإذا انقطع منها التعلّق بالأبدان بقيت على الجهل دائماً، وأدركت فوات كمالها الذي كانت الشواغل البدنيّة مانعة عنه، فصارت معذّبة بتلك الحسرة .

وأمّا عادمة الكمالات الآليّة، فربّما تزول ملكاتها الرديئة بزوال أسبابها البدنيّة، فيزول تعذيبها بها[١] . وهذا القدر كاف في الفرق .

(٤٨٨) **قال** :

مسألة: [إعادة المعدوم]

إعادة المعدوم عند أصحابنا جائزة ، خلافاً للفلاسفة[٢] والكرّاميّة وأبي الحسين البصريّ من المعتزلة[٣] .

لنا: إنّ الشيء بعد العدم إن كان ممتنعاً للماهيّة أو لشيء من لوازمها وجب

---

١) طو : تعذيبه بها.

٢) راجع الشفا : الإلهيات : ٣٦ .

٣) راجع كلام المعتزلة في الفائق : ٤٥٢ وما بعده .

امتناع مثله . وإن كان لأمر[1] غير لازم بل لعارض[2] ، فعند زوال ذلك العارض يزول الامتناع .

لا يقال: الحكم عليه بأنّه ممتنع لذاته أو لغيره لا يصحّ ؛ لأنّ الحكم على الشيء يستدعي امتياز المحكوم عليه عن غيره ، والامتياز يستدعي الثبوت ، وهو مناف للعدم.

لأنّا نقول: الحكم عليه «بأنّه لا يصحّ الحكم عليه» حكم عليه ، فيكون متناقضاً .

أقول : القول بالإعادة لا يصحّ إلا مع القول بأنّ المعدوم شيء ثابت حتّى يزول عنه العدم تارة والوجود أُخرى . وقد تبيّن فيما مرّ أنّ الحكم بالوجوب والإمكان والامتناع أحكام عقليّة [طو١٦٠ب] على متصوّرات ذهنيّة، فإنّ الحكم بامتناع وجود «شريك الإله» ليس على شريك ثابت في الخارج .

وقوله : «الشيء بعد العدم إن كان ممتنعاً للماهيّة أو لشيء من لوازمها وجب امتناع مثله» فالجواب عنه : الشيء بعد العدم ممتنع الوجود المقيّد ببَعد العدم، وذلك الامتناع ليس لماهيّته ولا لأمر يزول عن ماهيّته، بل هو لازم للماهيّة الموصوفة بالعدم بعد الوجود .

وقوله : «الحكم على الممتنع بأنّه «لا يصحّ الحكم عليه» حكم عليه فيكون متناقضاً» قد مرّ جوابه، وهو أنّ الحكم على ما يمتنع وجوده ممتنعٌ من

---

١) طو : الامر.

٢) المحصل : ـ بل لعارض .

حيث كونه ممتنعاً، وممكن من حيث كونه متصوّراً من جهة الامتناع، وليس بينهما تناقض لاختلاف الموضوعين .

(٤٨٩) **قال** :

[أدلة القائلين بعدم إمكان إعادة المعدوم]

واحتجّ المخالف بأمور:

أحدها: أنّ الشيء بعد عدمه نفي محض [تـر١٧٥ب] ولم نبق هويّته أصلاً، فلايصحّ الحكم عليه بصحّة بالعود ، لأنّ المحكوم عليه متميّز عن غيره ، والمتميّز ثابت .

وثانيها: أنّه - بتقدير الوقوع - لايتميّز عن مثله . وما يفضي إلى أن لايتميّز الشيء عن مثله كان باطلاً.

وثالثها: أنّه لوأُعيد وقته الأوّل معه يلزم[١] أن يكون مبتدء من حيث أنّه معاد، وهو متناقض .

والجواب: عن الأوّل أنّ قولك «أنّه لايصحّ الحكم عليه» متناقض، كما تقدّم. وعن الثّاني أنّه لايتميّز عن مثله في علمنا، وذلك لامضرّة فيه، وأمّا في نفسه فلِمَ. وعن الثالث أنّه إنّما يكون مبتدءً لو وجد مع الوجود[٢] المبتدء لذلك الوقت .

أقول : تلخيص الحجّة الأولى أنّ الشيء بعد عدمه نفي، وإعادته تكون

---

١) المحصل : لو أعيد لأعيد وقته الأول معه فيلزم .

٢) طو : الوقت.

بوجود عينه الذي هو المبتدء[1] بعينه في الحقيقة، وتخلّل النفي بين الشيء الواحد غير معقول . وقوله : «القول بأنّه لايصح الحكم عليه متناقض» قد مرّ فساده .

وتلخيص الحجّة الثانيّة أنّ المعاد ومثل المبتدء واحد في الخارج، سواء علمناهما واحداً أو لم نعلم، ولافرق بينهما غير ما يتوهّم منهما ممّا لاحقيقة له في الخارج .

وتلخيص الحجّة الثالثة أن الشيء الواحد لايمكن أن يتغير إلا بتغيّر عارض له، لأنّ الثابت غير الزائل. فلو كان المعاد هو المبتدء بعينه وجب أن تكون نسبته إلى زمانه تلك النسبة الأُولى بعينها. وهذا ضعيف، لأنّ الباقي تتغيّر نسبته إلى أزمنة بقائه، ولايصير هو غيره بتغيّر تلك النّسبة .

وقاس بعض نفاة المتكلّمين من المحدَثين إعادة المعدوم على التذكُّر، بأن قال : «التصوّر بعد زواله وعوده في الذكر يكون واحداً» وذلك باطلٌ، لأنّ التذكّر لايتصوّر إلا مع بقاء المذكور في الذّهن وتخلّل العدم بين الالتفات الأوّل إليه والالتفات الثاني، وهاهنا لم يمكن أن يكون شيء باقياً أصلاً .

(٤٩٠) **قال** :

مسألة: [القول في كيفية الإعادة]

أجمع المسلمون على المعاد بمعنى جمع الأجزاء بعد تفرّقها، خلافاً للفلاسفة .

لنا: أنّه في نفسه ممكن ، والصادق أخبر عنه ، فوجب القول به .

---

١) طو : المبداء.

و[1] إنّما قلنا: «إنّه ممكن» لأنّ الإمكان إنّما [طو١٦١آ] يثبت بالنظر إلى القابل والفاعل ، وهما حاصلان .

أمّا بالنظر إلى القابل ، فلأنّ قبول الجسم الأعراض القائمة به أمر ثبت له لذاته ، وما بالذات كان حاصلاً أبداً ، فذلك القبول [تر١٧٦آ] حاصل أبداً .

وأمّا بالنظر إلى الفاعل ، فلأنّه تعالى عالم بأعيان أجزاء كلّ شخص لكونه عالماً بالجزئيات وقادراً على جمعها وخلق الحياة فيها - لكونه قادراً على كلّ الممكنات - و إذا كان كذلك كانت الإعادة ممكنة .

و إنّما قلنا: «إنّ الصادق أخبر عنه» لأنّ الأنبياء عليهم السلام أجمعوا على القول به ، و إذا ثبت المقدّمتان ظهر المطلوب .

فإن قيل: أمّا الكلام على الإمكان فمبنيّ على اُصول تقدّم القول فيما لها وعليها ولانعيدها[2] .

سلّمناه ، لكن لانسلّم أنّ الصادق أخبر عنه .

قوله «الأنبياء أجمعوا عليه» قلنا: لانسلّم ، فإنّ سائر الأنبياء لم يقولوا إلا بالمعاد الروحاني ، فأمّا محمّد صلى الله عليه وسلم فقد جاء في شرعه ما يدلّ على المعاد الجسمانيّ ، ولكنّك قد علمت أنّ دلالة الألفاظ ليست قطعيّة ، بل ظنّية . وأيضاً فكما جاء

---

١) طو : ـ و.

٢) يعني أن ما ذكرتموه من إمكان هذا المعنى فهو مبني على أصول المليين، مثل كونه تعالى عالما بالجزئيات، قادرا على كل الممكنات إلى غير ذلك ـ ونحن قد تكلمنا عليها وبيّنا فسادها فلانعيدها (المفصل) .

القول بالمعاد البدني فقد جاء القول بالتشبيه في القرآن والتّوراة ، و إذا جاز المصير إلى تأويل الجسمانيّ بالروحانيّ في باب التشبيه ، فلِمَ لايجوز مثله في هذا الباب ؟ !

أقول : أجمع المسلمون على المعاد البدنيّ بعد اختلافهم في معنى المعاد، فقال القائلون بإمكان إعادة المعدوم : «إنّ الله تعالى يُعدم المكلّفين ثمّ يُعيدهم». وقال القائلون بامتناعه : «إنّ الله تعالى يفرّق أجزاء أبدانهم الأصليّة، ثمّ يؤلّف بينها ويخلق فيها الحياة» .

وأمّا الأنبياء المتقدّمون على محمّد ﷺ، فالظاهر من كلام أُممهم أنّ موسى عليه السلام لم يذكر المعاد البدني ولا أُنزل عليه في التوراة، لكن جاء ذلك في كتب الأنبياء الذين جاءوا بعده، كحزقيل[١] وشعثا[٢] عليهما السلام ولذلك أقرّ اليهود به .

وأمّا في الإنجيل فقد ذكر[٣] : «أنّ الأخيار يصيرون كالملائكة وتكون لهم الحياة الأبديّة والسعادة العظيمة» . والأظهر أنّ المذكور فيه المعاد الرّوحانيّ .

وأمّا القرآن فقد جاء فيه كلاهما : أمّا الروحاني ففي مثل قوله عزّ وجلّ : ﴿ فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّآ أُخْفِيَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ ﴾ [السجدة/١٧] و ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ ﴾ [يونس/٢٦] ﴿وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللَّهِ أَكْبَرُ﴾ [التوبة/٧٢] .

وأمّا الجسماني فقد جاء أكثر من أن يعدّ وأكثره ممّا لايقبل التأويل، مثل [تر١٧٦ب] قوله عزّ من قائل : ﴿قَالَ مَن يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ * قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِيٓ

١) حزقيل من أنبياء بني إسرائيل عليه السلام وكان معاصرا لبختنصر، ولد في اليهودية ودفن بعد فوته في حوالي بغداد وله كتاب في العهد العتيق أوحي إليه (قاموس كتاب مقدس) .

٢) لم أعثر عليه، ولعله محرف «أشعيا» من أنبياء بني إسرائيل وله كتاب في العهد العتيق .

٣) راجع انجيل يوحنا : الباب ١٦/٣ .

أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ [يس/٧٨-٧٩] ﴿فَإِذَا هُم مِّنَ ٱلْأَجْدَاثِ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يَنسِلُونَ﴾ [يس/٥١] ﴿فَسَيَقُولُونَ مَن يُعِيدُنَا قُلِ ٱلَّذِى فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ [الإسراء/٥١] ﴿وَٱنظُرْ إِلَى ٱلْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا﴾ [البقرة/٢٥٩] [١] ﴿أَيَحْسَبُ ٱلْإِنسَٰنُ أَلَّن نَّجْمَعَ عِظَامَهُۥ ۞ بَلَىٰ قَٰدِرِينَ عَلَىٰٓ أَن نُّسَوِّىَ بَنَانَهُۥ﴾ [القيامة/٣-٤] ﴿أَءِذَا كُنَّا عِظَٰمًا نَّخِرَةً﴾ [النازعات/١١] ﴿وَقَالُوا۟ لِجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدتُّمْ عَلَيْنَا قَالُوٓا۟ أَنطَقَنَا ٱللَّهُ ٱلَّذِىٓ أَنطَقَ كُلَّ شَىْءٍ﴾ [فصلت/٢١] ﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُم بَدَّلْنَٰهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا﴾ [النساء/٥٦] ﴿يَوْمَ تَشَقَّقُ ٱلْأَرْضُ عَنْهُمْ سِرَاعًا ذَٰلِكَ حَشْرٌ عَلَيْنَا يَسِيرٌ﴾ [ق/٤٤] ﴿أَفَلَا يَعْلَمُ إِذَا بُعْثِرَ مَا فِى ٱلْقُبُورِ﴾ [العاديات/٩] إلى غيرذلك ممّا لايمكن أن يحصى .

أمّا القياس على التشبيه فغير صحيح، لأنّ التشبيه مخالف للدليل [طو١٦١ب] العقليّ الدالّ على امتناعه، فوجب فيه الرجوع إلى التأويل .

وأمّا المعاد البدنيّ فلم يقم دليل - لاعقلي ولانقلي - على امتناعه، فوجب إجراء النصوص الواردة فيه على مقتضى ظواهرها .

(٤٩١) **قال** :

[تابع أدلة المخالفين لحشر الأجساد]

سلّمنا أنّ ذلك يدلّ على قولك ، لكنّه معارَض بأمور:

أحدها: أنّ العالم أبدي - على ما تقدّم - فالحشر باطل .

وثانيها: أنّ الجنّة والنار إمّا أن تكونا في هذا العالم أو في عالم آخر:

فأمّا في هذا العالم فإمّا أن تكونا في عالم الأفلاك أو في عالم العناصر: والأوّل

١) الآية ساقطة عن تر.

محال - لأنّ الأجرام الفلكيّة لاتقبل الخرق ولايخالطها شيء من الفاسدات - والثاني هو محض التناسخ .

وأمّا في عالم آخر فمحال ؛ لأنّ الفلك بسيط على ما لاح ، فشكله الكرة ، فلو فرض عالم آخر لكان كريّاً، فيفرض بين العالمين خلاء ، وهو محال .

وثالثها: وهو أنّ إنساناً إذا أكله إنسان آخر حتّى صار جزءُ بدن أحدهما جزءَ بدن الآخر، فليس بأن يعاد جزءُ بدن أحدهما أولى من أن يعاد جزءُ البدن الآخر، وجعله جزءً لبدنهما محال، فلم يبق إلا أن يعاد واحد منهما.

ورابعها: أنّ المقصود من البعثة إمّا الإيلام أو دفع الألم أو الإلذاذ[١] : والأوّل لايصلح أن يكون مقصوداً للحكيم، والثاني باطل أيضاً؛ فإنّه يكفي فيه البقاء على العدم، فبقي الثالث . لكن ما نتخيله لذّة في هذا العالم فهو في الحقيقة ليس بلذّة ، بل كلّ ذلك خلاص عن الألم أو انتقال [تر١٧٧آ] من ألم إلى آخر، إنّما اللذّة بالحقيقة هي اللذّة الروحانيّة ، و إذا كان كذلك كان ردّ النفس إلى البدن عبثاً .

والجواب: أنّه ثبت بالتواتر أنّه ﷺ كان يُثبت المعاد البدنيّ ، وذلك لايقبل التأويل .

أمّا المعارَضة الأُولى فالجواب عنها قد تقدّم.

وعن الثانية أنّ الخلا جائز.

وعن الثالثة أنّ الجزء الأصليّ لأحدهما فاضل للآخر[٢] ، فردّه إلى الأوّل أولى .

---

١) تر : الالتذاذ. مج٤ : اللذة.

٢) طو، تر : الاخر.

وعن الرابعة ما تقدّم في باب الأعراض من إثبات اللذّة الحسيّة .

أقول : القول بأنّ العالم أبديّ، لايناقض القول بحشر الأجساد، لأنّ العالم ما سوى الله تعالى، وليس عدم ما سوى الله شرطاً في القول بالحشر.

قوله «الجنة والنار يكونان في هذا العالم أو في عالم آخر» يقال له : ليس أحد واقفاً على جميع أجزاء هذا العالم، حتى إذا لم نجد فيه الجنّة والنّار حكم أنّه في موضع آخر. والحقّ أنّا لانعلم مكانهما، ويمكن أن يستدلّ على موضع الجنّة بقوله تعالى : ﴿ عِندَهَا جَنَّةُ ٱلۡمَأۡوَىٰٓ ﴾ [النجم/١٥] يعنى عند سدرة المنتهى .

وأمّا المقصود من البعثة. فعند أهل السنّة ليس أفعال الله تعالى لغرض. وعند المعتزلة البعثة واجبة على الله تعالى ليجزي المكلّفين. وليس[١] التعليل بالألم واللذّة صحيحاً عند أحد .

(٤٨٢) **قال** :

تنبيه: المعاد بمعنى جمع الأجزاء لايتمّ إلا مع القول بإعادة المعدوم

لما مرّ [من] أنّ هويّة الشخص ليست مجرّد الجسم، بل لابدّ فيها من الأعراض، وقد عُدمت عند التفرّق، فلو لم يمكن إعادة المعدوم [طو١٦٢آ] لامتنعت إعادته من حيث هو أنّه هو.

أقول : عندهم هويّة الشخص ليست إلا الأجزاء التي لاتنعدم ولاتصير أجزاء لغير تلك البُنية، أمّا الأعراض فليست بمعتبرة في الهويّة، لأنّها عند الأشاعرة لاتبقى زمانين وهويّة الشّخص باقية، وعند المعتزلة فغير معتبرة .

---

١) تر : فليس.

(٤٩٣) **قال** :

مسألة: [الله تعالى هل يُعدم الأجزاء ثمّ يُعيدها] ؟

لم يثبت بدليل قاطع أنّ اللّٰه تعالى يُعدم الأجزاء ثمّ يُعيدها.

واحتجّ القاطعون عليه بآيات:

أحدها قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيۡءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجۡهَهُۥ﴾[القصص/٨٨] والهلاك هو الفناء .

وثانيها قوله تعالى:[تر١٧٧ب] ﴿هُوَ ٱلۡأَوَّلُ وَٱلۡأٓخِرُ﴾ [الحديد/٣] و إنّما كان «أوّلاً» لأنّه كان موجوداً قبل وجود الأجزاء[١] . فكذا إنما يكون «آخراً» إذا كان في زمان موجوداً بعد وجودها .

وثالثها قوله تعالى: ﴿كَمَا بَدَأۡنَآ أَوَّلَ خَلۡقٍ نُّعِيدُهُۥ﴾[الأنبياء/١٠٤] بيّن أنّ الإعادة كالابتداء . وكان الابتداء عن العدم، فوجب أن تكون الإعادة عن العدم أيضاً .

والجواب عن الأوّل: لانسلّم أنّ الهالك هو المعدوم، بل هو الذي خرج عن حدّ الانتفاع ، والأجسام بعد تفرّقها تصير كذلك .

سلّمنا أنّه المعدوم، لكنّ الآية - على هذا التقدير - لايمكن إجراؤها على ظاهرها، لأنّ وصفها بكونها هالكة يقتضي أن تكون معدومة في الحال . وهو بالاتفاق باطل ، فوجب تأويلها. فأنتم حملتموها على أنّ مآلها إلى الهلاك ، ونحن حملناها على أنّها قابلة للهلاك . فلِمَ كان تأويلكم أولى من تأويلنا ؟

---

١) المحصل : قبل وجودها .

وعن الثاني: لِم لايجوز أن يقال: هو الأوّل والآخر بحسب الاستحقاق، لابحسب الزمان ؟

وعن الثالث: أنّ تشبّه[١] الشيء بغيره لايقتضي مشابهتها في كلّ الأُمور.

أقول : قوله : «الوصف بكون الشيء هالكاً يقتضي أن يكون معدوماً في الحال» ليس بصحيح، لأنّ الحال والاستقبال يشتركان في اسم الفاعل، كما في الفعل المضارع، فحمله على الاستقبال لايحتاج إلى تأويل. وأمّا «الأوّل والآخر» إن كان بحسب الزّمان فلايصحّ في الآخر، لأنّ على تقدير الإفناء إذا أعاد الخلق وأسكنهم الجنّة والنار لايفنيهم بعد ذلك، فلايكون آخراً مطلقاً كما كان أولاً. فإذن لابدّ فيه من تأويل، إلا إذا حمل الأوّل على كونه مبدءً لكلّ شيء، والآخر على كونه غاية كلّ شيء .

(٤٩٤) **قال** :

مسألة: [مواعيد القيامة في السمعيّات ممكنة وصحيحة]

سائر السمعيّات - من عذاب القبر والصراط والميزان و إنطاق الجوارح ونطائر الكتب وأحوال أهل الجنّة والنار - فهي في أنفسها ممكنة ، والله تعالى عالم بالكلّ و[٢] قادر على الكل . فكان خبر الصادق عنها مفيداً للعلم بوجودها .

أقول : ليس في هذه المسألة موضع بحث .

١) مج٤، المحصل : تشبيه .

٢) تر : ـ و.

(٤٩٥) **قال:**

مسألة: وعيد اصحاب الكبائر منقطع عندنا خلافاً للمعتزلة[١]

لنا: قوله تعالى: ﴿ فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ * وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ ﴾ [الزلزلة/٧ـ ٨] ولابدّ من الجمع بين العمومين[٢] [تر١٧٨آ] فإمّا أن يقال: «صاحب الكبيرة يدخل الجنّة بإيمانه ثمّ يدخل النّار»- وهو باطلٌ بالاتّفاق - أو لايدخل أحدهما - وهو أيضاً باطلٌ - أو «يدخل النار[٣] [طو١٦٢ب] بكبيرته ثمَّ ينقل إلى الجنّة» وهو الحقّ .

وأيضاً قوله تعالى ﴿ مَنْ عَمِلَ صَـٰلِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُوْلَـٰٓئِكَ يَدْخُلُونَ ٱلْجَنَّةَ ﴾ [غافر/٤٠] دليل ثانٍ: الخصم يعترف بأنّ المؤمن استحقَّ الثواب بإيمانه ، فإذا فعَل الكبيرةَ فالاستحقاق الأوّل إمّا أن يبقى أو لايبقى ، فإن بقي وجب إيصال الثواب إليه - ولاطريق إليه إلا بنقله من النار إلى الجنّة - و إن لم يبق فهو محال لوجوه:

الأوّل: وهو أنّه ليس انتفاء الباقي لطريان الحادث أولى من اندفاع الحادث لوجود الباقي .

الثاني: وهو أنّهما لو كانا ضدّين كان طريان الاستحقاق الطارئ مشروطاً بزوال الاستحقاق السابق ، فلو كان زواله لأجل طريان الحادث لزم الدور .

---

١) شرح الأصول الخمسة : ٦٦٦ . الفائق : ٤٩٦ .

٢) طو : العوضين.

٣) طو : ــ النار.

أقول : هذا إشكال على توارد جمع الأضداد، وما هو الجواب هناك فهو الجواب هاهنا .

والتّحقيق أنّ الاستحقاق ليس بجوهر، فهو عرض ولايبقى زمانين عند أهل السنّة .

وأيضاً عندهم ليس الثواب والعقاب بالاستحقاق .

وأمّا عند المعتزلة : فالطارئ أولى بالبقاء، لأنّه أقوى، إذ هو مقارن لمؤثّرة الذي يوجِده .

والسابق وإن كان موجوداً، لكن لم يبق معه مؤثره. فإذن الطارئ يُفني السابق ويبقى. هذا على تقدير القول بالإحباط، أو يُفني منه ما هو مقابل له ثم يفنى، وهذا على تقدير القول بالموازنة .

(٤٩٦) **قال**

الثالث: وهو أنّه إذا استحق عشرة أجزاء من الثّواب ثمّ فعَل معصيّة يستحق بها خمسة أجزاء من العقاب ، فليس انتفاء استحقاق إحدى الخمستين أولى من انتفاء استحقاق الخمسة الأُخرى ، لأنّ أجزاء الثّواب لمّا كانت متساوية كانت استحقاقاتها متساوية أيضاً ، فإمّا أن ينتفي مجموع العشرة - وهو ظلم - أو لاينتفي شيء منها، وهو المطلوب .

أقول : الاستحقاق ليس له عين ثابت حتّى يتميّز إحدى الخمستين عن الأُخرى. وهذا مثل ما يكون لأحد [تر١٧٨ب] على غريم عشرة دنانير، فأدّى الغريم خمسة، فليس له أن يقول : «أيّ الخمستين أدّيت» ؟ لأنّ الخمستين

ليستا بمتمايزتين، بخلاف أنّه إذا كان لواحد عند آخر خمستان موجودتان فطلب إحداهما، فله أن يقول: «أيّهما تريد أن أسلّمها إليك»؟ وذلك لكون عينيهما موجودتين .

(٤٩٧) **قال**:

الرابع: إذا استحقّ عشرة أجزاء من الثواب. ثمّ فعَل ما به يستحقّ عشرة أجزاء من العقاب، فالطّارئ إمّا أن يحبط الأوّل ولاينحبط - كما هو قول أبي علي [الجبائي[١]]- أو يحبط وينحبط - كما هو قول أبي هاشم في الموازنة[٢] .

والأوّل باطلٌ ، لأنّه يصير فعل الطاعة السالفة لغواً محضاً لايظهر له أثر في جلب نفع ولادفع ضرر. وهو باطل لقوله تعالى ﴿ فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ﴾ [الزلزلة/٧].

والثّاني باطل ، لأنّ سبب زوال الاستحقاق الأوّل وجود الاستحقاق الثاني ، فاذن ما لم يوجد الاستحقاق الثاني لايزول الأوّل ، و إذا وجد الاستحقاق

---

١) إضافة من المحصل .

٢) شرح الأصول الخمسة (٦٢٨) : «الكلام في الموازنة : فإن أبا علي ينكره وأبا هاشم يثبته ويقول به وصورته أن يأتي المكلف بطاعة استحق عليها عشرة أجزاء من الثواب وبمعصية استحق عليها عشرين جزءً من العقاب، فمن مذهب أبي علي أنه يحسن من الله تعالى أن يفعل به في كلّ وقت عشرين جزء من العقاب، ولا يثبت لما كان قد استحقه على الطاعة التي أتى بها تأثير بعد ما ازداد عقابه عليه .

وقال أبو هاشم : لا، بل يقبح من الله تعالى ذلك ولا يحسن منه أن يفعل به من العقاب إلا عشرة أجزاء، فأما العشرة الأخرى فإنها تسقط بالثواب الذي قد استحقه على ما أتى به من الطاعة» .

[طو١٦٣آ] الثاني وزال به الأول استحال أن يزول هذا الاستحقاق الثاني ، لأنه ليس له مزيل ، فيصير هذا هو القسم الأول الذي كان مذهباً لأبي علي ، وقد أبطلناه .

يبقى أن يقال: «كلّ واحد من الاستحقاقين يزول بالآخر دفعة» لكن هذا محال ، لأنّ علّة عدم كلّ واحد منهما وجود الآخر، فلو عُدما دفعةً لوجدا دفعةً . لكن العلّة موجودة في حال حدوث المعلول ، فهما موجودان حال كونهما معدومين - هذا خلف .

فهذه وجوه دالّة على فساد قولهم في المحابطة، ومتى ثبت ذلك ثبت انقطاع العقاب .

أقول : لأبي علي أن يقول : «الحكم في الثواب والعقاب للأخير[١] ، فإنّ الكافر العاصي إن أسلم ومات فالإسلام يجبّ ما قبله، وإن كان مؤمناً وأطاع ثم ارتدّ ومات انحبطت خيراته وصارت لغواً بالاتّفاق .

وأمّا في الموازنة فلأبي هاشم أن يقول : «الطاعات والمعاصي مثبتة في جرائد الكرام الكاتبين، وإذا كان كذلك فالطاعات تبطل استحقاق المعاصي، والمعاصي تبطل استحقاق الطاعات، ولايلزم الدور» .

(٤٩٨) **قال** :

دليل ثالث: قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن

---

١) تر، مج٤ : للاخر.

يَشَآءُ ﴾ [النساء/٤٨] وكذا قوله تعالى: ﴿ وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِّلنَّاسِ عَلَىٰ ظُلْمِهِمْ ﴾ [الرعد/٦] وكلمة «عَلى» للحال، يقال: «رأيت الأمير على أكله» [تر١٧٩آ] أي حال أكله، فالآية تقتضي حصول المغفرة حال اشتغال العبد بالظّلم، وهو يدلّ على حصول المغفرة قبل التّوبة[١].

دليل رابع: أجمع المسلمون على كونه تعالى عفوّاً، والعفو لايتحقّق إلا عند إسقاط العذاب المستحقّ، وعند الخصم ترك العقاب على الصّغيرة قبل التوبة وعلى الكبيرة بعدها واجب، فلايبقى للعفو معنى إلا إسقاط العقاب على الكبيرة قبل التوبة.

احتجّ الخصم بقوله تعالى: ﴿ وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا ﴾ [النساء/٩٣] وبقوله تعالى: ﴿ وَإِنَّ ٱلْفُجَّارَ لَفِى جَحِيمٍ ﴾ [الانفطار/١٤].

والجواب: سنبيّن في أُصول الفقه - إن شاء اللّٰه تعالى - أنّ صيغ العموم ليست قاطعة في الاستغراق، بل ظاهرة فيها، محتملة للخصوص، وإذا كان مجوّزاً[٢] لم يكن للتمسّك بها القطع على الوعيد[٣]. وأيضاً فهي معارَضة بآيات الوعد، ولاطريق إلى التوفيق إلا ما ذكرناه.

أقول: لفظة «على» تفيد معنى «مع» كما في قول الشاعر[٤]:

---

١) طو، تر: التورية.

٢) المحصل (بدلا من: مجوزا): كذلك.

٣) مج٤، المحصل: لم يمكن التمسك بها في القطع على الوعيد.

٤) الشعر لمجنون ليلى:

و ماذا لهم ـ لاأحسن الله حالهم ـ ❊ من الحظ في تفريق ليلى حباليا

على أنّني راض بأن أحمل الهوى * وأخلص منه لاعليّ ولا ليا

﴿وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِّلنَّاسِ عَلَىٰ ظُلْمِهِمْ﴾[الرعد/٦] يعني «مع ظلمهم» واسقاط العقاب عن صاحب الصغيرة قبل التّوبة وعن صاحب الكبيرة بعد التوبة ليس بواجب في نفس الأمر؛ إنّما صار واجباً لأنّ الله تعالى وعد بذلك، ووعده بذلك ووفاؤه بما وعد هو المغفرة وهو العفو، ونفس قبول التوبة هو العفو بعينه .

والتوفيق بين بعض الآيات ممكن. أمّا بين الحُكم بخلود القاتل في النار وبين الحكم بخلود المؤمن في الجنّة إذا كان القاتل مؤمناً مشكل، ولاخلاص منه إلا بالتأويل [طو١٦٣ب] وهو إمّا بجعل القاتل ممن لايؤمن، أو بإخراج المؤمن عن كونه مؤمناً بسبب القتل، أو حمل الخلود على الزمان الطويل .

(٤٩٩) **قال** :

مسألة: [وعيد الكافر المعاند والقاصر]

أجمعوا على أنّ وعيد الكافر المعاند دائم. أمّا الكافر الذي بالغ في الاجتهاد ولم يصل إلى المطلوب ، فقد زعم الجاحظ والعنبري[1] أنّه معذور، لقوله تعالى: ﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[الحج/٧٨] والباقون أبوه وادّعوا فيه الإجماع .

على أنني راض بأن أحمل الهوى * وأخلص منه لا عليَّ و لا ليا
إذا ماشكوت الحبَّ قالت : كذبتني * فما لي أرى منك العظام كواسيا
فلا حبَّ حتى يلصق الجلد بالحشى * و تصمت حتى لا تجيب المناديا

١) عبد الله بن الحسن العنبري (المفصل) .

أقول : المبالغ في الاجتهاد إمّا يصير واصلاً أو يبقى ناظراً، وكلاهما ناجيان . ومحال أن يؤدِّي الاجتهاد إلى الكفر. فالكافر إمّا مقلّد للكفر وإمّا جاهل جهلاً [تر١٧٩ب] مركّباً، وكلاهما مقصّران في الاجتهاد، ولذلك حكموا بوقوعهم في العذاب .

وقوله تعالى ﴿ مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾[الحج/٧٨]
خطاب إلى أهل الدين، لا إلى الخارجين منه
أو الذين لم يدخلوا فيه .

❊ ❊ ❊

❊ ❊

❊

(٥٠٠) **قال** :

القسم الثالث

في الأسماء والأحكام

مسألة: [الإيمان]

لانزاع في أنّ الإيمان في أصل اللغة عبارة عن التصديق ، وفي الشرع عبارة عن تصديق الرسول بكلّ ما عُلم مجيئه به ، خلافاً للمعتزلة – فإنّهم جعلوه اسماً للطاعات – وللسلف[١] فإنّهم قالوا: «اسم للتصديق بالقلب و الإقرار باللسان والعمل بالأركان» .

أقول : ينبغي أن يزاد في قوله «بكلّ ما علم مجيئه به» : «بالضرورة» لأنّ المسائل المختلَف فيها إذا علم عالم بالنظر الدقيق والاجتهاد البالغ مجيء الرسول ﷺ بأحد طرفيها فليس له أن يكفّر مخالفه من مجتهدي أهل القبلة على مخالفته في ذلك ـ ولعلّ هذه اللفظة وقعت من هذه النسخة، فإنّه أوردها فيما بعد .

والمعتزلة لم يجعلوا الإيمان اسماً للطاعات وحدها، بل جعلوه اسماً للتصديق

---

١) المحصل ن : والسلف .

بالله وبرسوله وبالكفّ عن المعاصي، فإنّ من صدّق بالله ورسوله ومات قبل أن يشتغل بطاعةٍ مات بالإجماع مؤمناً. وسيجيء قولهم في أُصول الدين.

(٥٠١) **قال**:

لنا: إنّ هذه الطاعات لو كانت جزءً من مسمّى الإيمان شرعاً[١] لكان تقييد الإيمان بالطاعة تكريراً وبالمعصية نقصاً، ولكنّه باطل بقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾ [البقرة/٢٥] وبقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَلَمْ يَلْبِسُوٓا۟ إِيمَٰنَهُم بِظُلْمٍ﴾ [الأنعام/٨٢]

احتجّ الخصم بأُمور:

أحدها أنّ فعل الواجبات هو الدين، لقوله تعالى: ﴿وَمَآ أُمِرُوٓا۟ إِلَّا لِيَعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ﴾- إلى قوله تعالى -﴿وَذَٰلِكَ دِينُ ٱلْقَيِّمَةِ﴾[٢] [البينة/٥] و«ذلكَ» يرجع إلى ماتقدّم[٣]، فكان كلّ ماتقدّم هو الدين ، والدين هو الإسلام، لقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾[آل عمران/١٩] والإسلام هو الإيمان، إذ لو كان غيره لما كان مقبولاً ممّن ابتغاه ، لقوله تعالى: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ﴾ [آل عمران/٨٥] ولمّا كان الإيمان مقبولاً علمنا أنّ الإسلام هوالإيمان[٤].

وإذا ثبت ذلك لزم أنّ فعل الواجبات هو الإيمان.

---

١) طو : مسرعا.

٢) ﴿وَمَآ أُمِرُوٓا۟ إِلَّا لِيَعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ حُنَفَآءَ وَيُقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ وَذَٰلِكَ دِينُ ٱلْقَيِّمَةِ﴾ .

٣) المحصل : فقوله تعالى وذلك يرجع إلى كل ما تقدم .

٤) المحصل : ولما كان الإيمان مقبولا منه علمنا أنه الإسلام .

وثانيها: أنّ قاطع الطريق يخزى يوم القيامة [طو١٦٤آ] والمؤمن [تر١٨٠آ] لايخزى يوم القيامة ، فقاطع الطريق غير مؤمن . أمّا أنّ قاطع الطريق يخزى[١] ، فإنّ الله تعالى يدخله النار يوم القيامة ، لقوله تعالى في صفتهم ﴿ وَلَهُمْ [فِي ٱلْآخِرَةِ] عَذَابُ ٱلنَّارِ ﴾ [الحشر/٣] وكلّ من أُدخل النار فقد أُخزي ، لقوله تعالى ﴿ رَبَّنَآ إِنَّكَ مَن تُدْخِلِ ٱلنَّارَ فَقَدْ أَخْزَيْتَهُۥ ﴾[آل عمران/١٩٢] و إنّما قلنا أن المؤمن لايخزى ، لقوله تعالى ﴿ يَوْمَ لَا يُخْزِى ٱللَّهُ ٱلنَّبِىَّ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مَعَهُۥ ﴾[التحريم/٨].

وثالثها لو كان الإيمان في عرف الشرع عبارة عن التصديق لكان كلّ من صدّق الله تعالى أو الجبت أو الطاغوت مؤمناً .

ورابعها: قوله تعالى: ﴿ وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَـٰنَكُمْ ﴾[البقرة/١٤٣] أي صلواتكم[٢] .

والجواب: عن الأوّلين أنّا نحمل ذلك على كمال الإيمان ، ضرورة التوفيق بين الأدلة .

[وعن الثاني المراد منه الكفار][٣] .

وعن الثالث بأنّا نخصّصه ببعض التصديقات ، والتخصيص أهون من التغيير .

وعن الرابع أنّا نحمل ذلك على الإيمان بتلك الصلاة ، لاعلى نفس الصلاة .

أقول : «الإيمان» يقع على معان، فإنّه تارة يدلّ على الإسلام بالدليل الذي ذكره، وتارة يدلّ على غيره، بدليل قوله تعالى : ﴿ قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا قُل لَّمْ

---

١) تر : + يوم القيامة والمؤمن لايخزى يوم القيامة.

٢) المحصل ن : صلاتكم .

٣) إضافة من المحصل .

﴿تُؤْمِنُواْ وَلَٰكِن قُولُوٓاْ أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ ٱلْإِيمَٰنُ فِى قُلُوبِكُمْ﴾[الحجرات/١٤] .

وكذا «الإسلام» فإنّه تعالى يقول هذا، وتارة يقول ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾[آل عمران/١٩] والإيمان تارة يزيد وينقص، كما في قوله تعالى : ﴿وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُهُۥ زَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا﴾[الأنفال/٢] ﴿وَمَا زَادَهُمْ إِلَّآ إِيمَٰنًا وَتَسْلِيمًا﴾ [الأحزاب/٢٢] وأيضا﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ ءَامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ﴾ [النساء/١٣٦]وتارة لايزيد ولاينقص لقوله ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ﴾ [النور/٦٢] و«إنّما» تفيد الحصر. فإذن التوفيق بين القولين ممكن من غير احتياج إلى تمحّل . وقولهم «قاطع الطريق ليس بمؤمن» انّما قالوه، لقولهم بمنزلة بين المنزلتين، وسيأتي ذكره.

وفي قوله ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَٰنَكُمْ﴾[البقرة/١٤٣] يمكن أن يحمل الإيمان على الصلاة، ولايلزم منه بطلان القول بأنه هو التصديق، إذا كان الاسم مشتركاً.

(٥٠٢) **قال** :

تنبيه [حكم صاحب الكبيرة]

صاحب الكبيرة عندنا مؤمن مطيع بإيمانه عاصٍ بفسقه .

وعند المعتزلة لايسمّى مؤمناً ولا كافراً [تر١٨٠ب] .

وعند جمهور الخوارج كافر، لقوله تعالى ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ [المائدة/٤٤] .

وعند الأزارقة مشركٌ .

وعند الزيديّة كافر النعمة .

وعند الحسن البصريّ منافق ، لقوله ﷺ[1] : «[آية] المنافق ثلاث» .

أقول : هذا الخلاف وقع بعد رسول الله. والخوارج لّما قالوا بتكفير الفاسق ورأوا عليّاً عليه السلام يقتل جمعاً من أهل القبلة ويصلّي عليهم، قالوا : هذه مناقضة. فهو فاسق بسبب واحد من هذين الفعلين قطعاً، وتبرّأوا عنه[2] .

وفي زمان الحسن البصريّ وقع هذا البحث بين أهل عصره، فتمسّك جماعة بأنّ الإيمان هو التصديق، والمكلّف لايخلو من أن يكون مصدّقاً بالله ورسوله، أو لايكون : والثاني [طو١٦٤ب] بالاتّفاق كافر، فالأوّل مؤمن، والمصدّق الفاسق يدخل تحت الأوّل، فهو مؤمن، وذنبه إمّا أن يُغفر له، أو يشفع فيه النبيّ ﷺ أو يعذّب عذاباً منقطعاً. وهؤلاء هم المرجئة والتفضليّة[3] .

وذهب واصل بن عطا وعمرو بن عبيد إلى أنّ صاحب الكبيرة يخلّد في النار، للآيات الدالّة على تخليد عقوبة أهل الكبائر، والمؤمن لايخلّد في النار، فهو ليس بمؤمن ولابكافر - وهذا هو القول بالمنزلة بين المنزلتين[4] - واعتزلوا عن حلقة الحسن[5]، و لذلك سمّوا بـ«المعتزلة»[6] وهم الوعيديّة .

---

١) البخاري : (١/١٥، كتاب الإيمان، باب علامة المنافق) : «آية المنافق ثلاث : إذا حدّث كذَب وإذا وعد أخلف وإذا أؤتُمن خان» . مسلم : (١/٧٨، كتاب الإيمان، باب خصال المنافق) .

٢) نسخة مج٤ إلى هنا .

٣) التفضلية قالوا : إن الله سبحانه يتفضل على عباده يوم القيامة من غير استحقاقهم ، وهم الأشاعرة والإمامية . وهؤلاء في مقابل الوعيدية الذين هم المعتزلة والخوارج ، قالوا بخلود أهل المعاصي في النار إذا ماتوا بلا توبة .

٤) راجع شرح الأصول الخمسة : ٦٩٧ . الفائق : ٥٢٨، باب القول في المنزلة بين المنزلتين .

٥) الحسن البصري .

٦)راجع تفصيل الكلام حول واصل بن عطا ووجه تسمية المعتزلة في أمالي المرتضى : ١/١٦٣-١٦٩.

أمّا القائل بأنّه مشرك، فيقول ذلك، لأنّه يعمل عملاً لله وعملاً لغيره، فصاروا مشركين، لمخالفتهم[١] قوله تعالى: ﴿وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِۦٓ أَحَدًا﴾ [الكهف/١١٠] والحسَنُ حَكَمَ بنفاقهم، للخبر المذكور.

(٥٠٣) **قال:**

مسألة: [هل الإيمان يزيد وينقص ؟]

الإيمان [عندنا][٢] لايزيد ولاينقص، لأنّه إنما كان[٣] اسماً لتصديق الرسول في كلّ ما عُلم بالضرورة مجيئه به، وهذا لايقبل[٤] التفاوت. فكان مسمّى الإيمان غير قابل للزيادة والنقصان.

وعند المعتزلة لمّاكان اسماً لأداء العبادات كان قابلاً [لهما][٥]، وعند السلف لمّا كان اسما للإقرار والاعتقاد والعمل فكذلك، والبحث لغويّ، ولكلّ واحد من الفِرق نصوص.

والتوفيق أن يقال: الأعمال من ثمرات التصديق. فكلّ ما دلّ على أنّ الإيمان لايقبل الزيادة والنقصان كان مصروفاً [تر١٨١آ] إلى أصل الإيمان، وما دلّ على كونه قابلاً لهما فهو مصروف إلى الإيمان الكامل.

---

١) طو: بمخالفتهم.
٢) إضافة من المحصل.
٣) المحصل: لأنه لما كان.
٤) طو: لايقبله.
٥) إضافة من المحصل.

أقول : المعتزلة قالوا[١] : «إنّ أُصول الدين خمسة : القول بالتوحيد وبالعدل وبالنبوّة وبالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وبالوعد والوعيد، ومن لم يقرّ ببعض هذه لم يكن مسلماً، ومن أقرّ بذلك وأتى بكبيرة لم يكن مؤمناً».

والجمهور من سائر الفِرق يعتبرون الإيمان بالله وبصفاته وبالنبيّ ﷺ وبما ورد به ممّا اتّفقت الأُمّة عليه وباليوم الآخر.

والشيعة يقولون : الإيمان بالله وبتوحيده وبعدله وبالنبوّة وبالإمامة. وبسبب هذا الاختلاف تختلف أقوالهم على ما يتفرّع على ذلك .

(٥٠٤) **قال** :

مسألة: [في القول: أنا مؤمن إن شاء الله]

أكثر أصحابنا قالوا: «أنا مؤمن[٢] إن شاء الله» لالقيام الشكّ ، [بل][٣] إمّا للتبرّك[٤] أو للصرف إلى العاقبة .

أقول : المعتزلة ومن تبعهم يقولون : اليقين لايحتمل الشكّ ولاالزوال. فقول القائل «أنا مؤمن إن شاء الله» لايصحّ إلا عند الشكّ أو خوف الزوال. وما يوهم أحدهما لايجوز أن يقال للتبرّك .

١) راجع شرح الأصول الخمسة : ١٢٢ـ١٢٣ .
٢) طو، تر : انا نؤمن.
٣) طو، تر : ـ بل.
٤) تر : للترك.

(٥٠٥) **قال** :

مسألة [تعريف الكفر وحكم تكفير المسلمين]

الكفر عبارة عن إنكار ما عُلم بالضرورة مجيء الرسول به ، فعلى هذا لا يكفَّر أحد من أهل القبلة ، لأنّ كونهم منكرين لما جاء به الرسول غير معلوم ضرورة ، بل نظراً .

أقول : هذا مبنيٌّ على ما مضى من حدّ الإيمان، وهو أقرب إلى الاحتياط من قول الباقين، فإنّ [طو١٦٥آ] في تكفير المسلمين خطراً .

* * *

* *

*

(٥٠٦) **قال:**

القسم الرابع

في الإمامة

[أقوال الفِرق الإسلامية في الإمامة]

مسألة: من الناس من قال بوجوبها ومنهم من لم يقل بذلك[١] .

١) قال الكاتبي (المفصل، مخطوط) : «الإمامة رياسة في الدين والدنيا ... إن الناس اختلفوا فيها، فمنهم من قال : إنها واجبة ـ أي نصب الإمام واجب ـ ومنهم من قال : نصب الإمام غير واجب.
وأما القائلون : «بأن نصب الإمام واجب» فهم فريقان : الفريق الأول الذين قالوا : «الطريق إلى معرفة هذا العقل» . والفريق الثاني الذين قالوا : «الطريق إلى معرفته هو السمع» .
أما الذين قالوا : «الطريق إليه هو العقل» فهم فريقان : منهم من قال : «إنه يجب عقلا على الله تعالى نصب الإمام للخلق» . ومنهم من قال : «يجب عقلا على الخلق أن ينصبوا لأنفسهم إماما ورئيسا» .
أما القائلون بالوجوب على الله تعالى فمنهم فرق :
الفريق الأول الملاحدة والإسماعيلية، فإنهم قالوا : «لاسبيل إلى معرفة الله تعالى إلا بتعليم الرسول ﷺ والإمام، فوجب على الله تعالى أن لا يخلي العالم عن المعصوم، حتى أن ذلك المعصوم يرشد الخلق إلى معرفة الله تعالى» .
الفريق الثاني الإثناعشرية، فإنهم قالوا : «لا حاجة في معرفة الله تعالى إلى المعصوم، إلا أنه يجب على الله تعالى نصب المعصوم ليكون لطفا في أداء الواجبات العملية وفي الاجتناب عن القبائح العقلية، وليكون أيضا حافظا للدين عن الزيادة والنقصان» .

أمّا القائلون بوجوبها، منهم من أوجبها عقلاً ومنهم من أوجبها سمعاً .

أمّا الموجبون عقلاً فمنهم من أوجبها على الله تعالى ، ومنهم من أوجبها على الخلق .

فالذين أوجبوها على الله تعالى هم الإماميّة ، ثمّ ذكروا في وجوبها وجوهاً:

أحدها أن يكون لطفاً في الزجر عن المقبّحات العقليّة ، وهو قول الاثنا عشريّة .

وثانيها أن يكون معلماً لمعرفة الله تعالى ، وهو قول السبعيّة[١] .

وثالثها أن يعلّمنا اللغات ، ويرشدنا إلى الأغذية وغيرها من[٢] السموم .

وأمّا الذين [تر١٨١ب] أوجبوها على الخلق – لا على الله تعالى – وهو قول الجاحظ والكعبيّ وأبي الحسين البصري .

والفريق الثالث قدماء الشيعة، فإنهم قالوا : «يجب على الله تعالى نصب الإمام ليُعلمهم أحوال الأغذية والأدوية ويُعرفهم السموم المهلكة ويُعلمهم الحرث والصناعات ويصونهم عن الآفات والمخافات» .

وأما القائلون بالوجوب على الخلق فهم أبو الحسين البصري وأبو الحسين الخياط وأبوالقاسم الكعبي .

وأما القائلون بأن الطريق إلى معرفة هذا الوجوب السمع دون العقل، فهم أكثر أصحابنا والمعتزلة والزيدية . **فهذا تفصيل قول من قال: إنه يجب نصب الإمام .**

وأما الذين قالوا : «إنه غير واجب» فهم فرق :

الفريق الأول الذين قالوا : «إن نصب الإمام عند ظهور الفتن واجب، فأما عند الأمن والعدل، فلا» . وهو قول الأصم .

الفريق الثاني الذين قالوا : «إن نصب الإمام عند ظهور الفتن غير واجب؛ لأنه ربما يصير نصبه سببا لتمرد بعضهم عن طاعته، فتزيد الفتنة . أما عند ظهور نور العدل والأمن فواجب» .

الفريق الثالث الذين قالوا : «لايجب نصب الإمام في شيء من الأوقات، فإن فعلوا نصبه جاز وإن تركوا جاز» وهم أكثر الخوارج . **فهذا تفصيل ما في هذه المسألة من الأقوال» .**

١) سيجيء وجه تسميتهم بالسبعية ضمن كلام الشارح .

٢) المحصل : ويميزها عن .

أمّا الذين أوجبوها سمعاً فقط ، فهم جمهور أصحابنا وأكثر المعتزلة .

أمّا الذين لم يقولوا بوجوبها فهم الخوارج والأصمّ .

لنا: أن نصب الإمام يتضمّن دفع الضرر عن النفس[١] فيكون واجباً .

أمّا الأوّل فلأنا نعلم أنّ الخلق اذا كان لهم رئيس قاهر يخافون بطشه ويرجون ثوابه كان حالهم في الاحتراز عن المفاسد أتمّ مّا إذا لم يكن هذا الرئيس .

وأمّا أنّ دفع الضرر عن النفس واجب فبالإجماع عند من لايقول بالوجوب العقليّ ، وبضرورة العقل عند من يقول به .

أقول : الإماميّة يقولون : نصب الإمام لطفٌ، لأنـّه مقرّب من الطاعة ومبعّد عن المعصية، واللطف واجب على الله تعالى .

أمّا السبعيّة فلايقولون بوجوب شيء على الله تعالى، ولابالحُسن والقبح العقليّين[٢] ، ولايعدّونهم في الإماميّة، إنّما هم يقولون بأنّ التعليم واجب، ومعرفة الله لاتحصل إلا بمجموع النظر والتعليم . ثمّ الشخص المتعيّن للإمامة تكون معرفة الله تعالى موقوفة على معرفته، وكلّ ما يأمر هو به فهو واجب وطاعة، وكلّ ما ينهى عنه معصية وقبيح أو محرّم.

وسمّوهم بالسبعيّة، لأنّ متقدميهم[٣] قالوا : «الأئمة تكون سبعة». وعند السابع ـ وهو محمّد بن إسماعيل ـ توقّف بعضهم عليه وجاوزه بعضهم وقالوا : الائمة يدورون على سبعة سبعة كأيّام الأُسبوع .

---

١) المحصل ن : عن الناس .

٢) طو : الفعليين.

٣) تر : مقدميهم.

والذين قالوا: «الإمام يعلّمنا اللغات والأغذية» فهم من الغلاة.

وليس[١] هذان الصنفان من الإمامية.

والدليل الذي جاء به المصنّف على وجوب الإمامة سمعاً فصُغراه عقليّ من باب الحُسن والقبح وهو ليس من مذهبه، وكبراه التي أحالها إلى الإجماع أوضح عقلاً من الصغرى.

والأولى أن يعتمد فيه على قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡ﴾[النساء/٥٩] وعلى قوله ﷺ[٢]: «من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية» وعلى أمثال ذلك. [طو١٦٥ب]

ومن الظاهر أنّ أصحاب النبيّ ﷺ بعد وفاته أجمعوا على طاعة إمام

---

١) طو: ـ ليس.

٢) ورد بهذا اللفظ مسندا في كمال الدين: باب (٢٨) ما روي عن العسكري عليه السلام من وقوع الغيبة، ٤٠٩، ح ٩. عنه البحار: ٥١/ ١٦٠، ح ٧. و في أعلام الدين للديلمي (باب ما جاء من عقاب الأعمال، ٤٠٠): «من مات لا يعرف إمام زمانه ...». عنه البحار: ٢٧/ ٢٠١، ح ٦٨. و مثله في الفصول المختارة: ٢/ ١٠٢، عنه البحار: ٣٧/ ٢٧. وحكى البحار (٢٣/ ٨٩) عن الكشي «من مات لا يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية» ولكن ليس في المصدر (ص ٤٢٥) كلمة «زمانه».

وجاء بلا كلمة «زمانه» وبألفاظ مختلفة في عدة من المصادر، منها في الكافي (كتاب الحجة، باب من مات وليس له إمام ...: ١/ ٣٧٦ـ ٣٧٧، ح ١ـ ٣) عن رسول الله ﷺ: «من مات و ليس عليه إمام فميتته ميتة جاهلية» و «من مات لا يعرف إمامه مات ميتة جاهليّة». الاختصاص (ص ٢٦٩) عن الصادق عليه السلام: «من مات وليس عليه إمام حيّ ظاهر مات ميتة جاهليّة». المحاسن عن رسول الله ﷺ والباقر والصادق عليهما السلام: (كتاب الصفوة و النور: باب من مات لا يعرف إمامه: ١/ ١٥٣ـ ١٥٥، ح ٧٨ و ٨٠ـ ٨٢): «من مات و هو لا يعرف إمامه ...» و «من مات ليس له إمام ...» و «من مات بغير إمام جماعة ...».

راجع أيضا: كمال الدين: ٤١٢، ح ١٠ـ ١١. و ٤١٣، ح ١٥. و ٦٦٨، ح ١١، عن رسول الله ﷺ والباقر والصادق والرضا عليهم السلام. البحار: كتاب الإمامة، باب وجوب معرفة الإمام: ٢٣/ ٧٦ـ ٩٥.

وعن طرق العامة: «من مات بغير إمام مات ميتة جاهلية» المسند: ٤/ ٩٦. حلية الأولياء: ترجمة زيد بن أسلم، ٣/ ٢٢٤. المعجم الكبير: ١٩/ ٣٨٨، ح ٩١٠. كنز العمال: ١/ ١٠٣ و ٦/ ٦٥، الحديث ٤٦٤ و١٤٨٦٣.

بعده، [تر١٨٢آ] فذهب بعضهم إلى أنّه نصّ ﷺ على عليّ رضي الله عنه[1]. وبعضهم قالوا : إنّا ننصب إماماً، ونصبوا أبابكر رضي الله عنه وبايعوه جميعاً وبايعه[2] عليّ رضي الله عنه أيضاً . ولو لم يكن نصب إمام واجباً لخالفهم من الأمّة أحد في ذلك . ثمّ أجتمعوا[3] على عمر بنصّ أبي بكر عليه . ثمّ على عثمان بسبب الشورى . ثمّ على عليّ لاجتماع أكثر أهل الحلّ والعقد عليه . وعرف من ذلك أنّ الإمام يُنصب، إمّا بنصّ من الذي قبله، وإمّا باختيار أهل الحلّ والعقد إيّاه . وهذا هو العمدة عند أهل السنّة . ولم يذكره المصنّف في هذا الكتاب .

(٥٠٧) **قال** :

مسألة: [فِرَق الشيعة أربعة أنواع]

الشيعي جنس تحته أربعة أنواع: الإماميّة والكيسانيّة والزيديّة والغُلاة .

أمّا الإماميّة فالذين استقرّ عليهم رأيهم أنّ الإمام بعد الرسول ﷺ عليّ بن أبي طالب ، ثمّ ولده الحسن ، ثمّ أخوه الحسين ، ثمّ ابنه عليّ ، ثمّ ابنه محمّد الباقر ، ثمّ ابنه جعفر الصادق ، ثمّ ابنه موسى الكاظم ، ثمّ ابنه عليّ الرضا ، ثمّ ابنه محمّد التقي ، ثمّ ابنه عليّ النقي ، ثمّ ابنه الحسن الزكي ، ثمّ ابنه محمّد ، وهو القائم المنتظر رضي الله عنهم أجمعين . وقد كان لهم في كلّ واحد من هذه المراتب اختلافات .

---

١) تر : عليه السلام.

٢) طو : وتابعه.

٣) طو : اجتمعوا.

فنقول: القائلون بالنصّ الجليّ على عليّ بن أبي طالب رضى الله عنه اتّفقوا على أنّه كان[١] متعيّناً للإمامة . وعن فرقة من الإماميّة أنّهم قالوا: الأمر بعد النبيّ ﷺ إلى عليّ بن أبي طالب ، يفعل في الإمامة ما أحبّ ، إن شاء جعلها لنفسه وإن شاء ولّاها لغيره[٢] .

وزعمت الكامليّة[٣] - أصحاب أبي كامل معاذ بن الحصين[٤] النبهاني- أنّ الصحابة كفرت بمخالفتهم النصّ الجليّ ، وأنّ عليّاً كفر لترك القتال معهم .

أمّا الأكثرون فاتّفقوا على أنّه كان متعيّناً للإمامة و إن كان محقّاً في ترك القتال للتقيّة .

ثمّ اختلفوا بعد موته وزعمت السبائية - أصحاب عبد الله بن سبإ- أنّه لم يمت وأنّه في السماوات وأنّ الرعد صوته والبرق سوطه ، وأنّه ينزل إلى[٥] الأرض بعد حين فيقتل أعداءه[٦] . فاذا سمع هؤلاء صوت الرعد قالوا: «عليك السّلام يا أمير المؤمنين» .

(٥٠٨) وأمّا الباقون فقطعوا بموته ثمّ اختلفوا ، فمنهم من قال: الإمام بعده [تر١٨٢ب] محمّد بن الحنفيّة وهو قول بعض الكيسانيّة[٧] - على ما سيأتي تفصيل قولهم في

١) طو : ـ كان.

٢) لم أعثر على القائل بهذا القول . المحصل : غيره .

٣) راجع فرهنگ جامع فرق اسلامى : ١١٧٥/٢ـ١١٧٦.

٤) طو، المحصل ن : الحسين، التيهاني . النجاة في القيامة (١٧١) : معاد بن الحصين .

٥) طو : في.

٦) النجاة في القيامة : ١٧٢ .

٧) النجاة في القيامة : ١٧٢ .

فصل مفرد - والأكثرون قالوا الإمام بعده الحسن .

ثمّ اختلفوا بعد موته منهم من ساق الإمامة إلى ولده الحسن ، وهو الملقّب بالرضا من آل محمّد ﷺ . ومنه من ساق إلى ولده عبد الله ، ثمّ إلى ولده محمّد - وهو النفس الزكيّة - ثمّ إلى أخيه إبراهيم[1] .

والأكثرون ساقوها من الحسن إلى الحسين . ثمّ اختلفوا بعد قتله ، فمنهم من ساق [طو١٦٦آ] إلى أخيه محمّد بن الحنفيّة - وهو قول أكثر الكيسانيّة[2] .

والأكثرون ساقوها إلى ولده عليّ بن الحسين زين العابدين .

(٥٠٩) ثمّ اختلفوا بعد موته ، فالزيديّة ساقوها إلى ولده زيد بن عليّ - كما سيأتي شرح أحوال الزيديّة في فصل مفرد .

والإماميّة ساقوها إلى محمّد الباقر . واختلفوا بعد موته ، فمنهم من قال: «أنّه لم يمت» فينتظرونه . ومنهم من قطع بموته ، وهم الأكثرون .

ثمّ اختلفوا، فمنهم من ساقها إلى غير ولده . وهم فريقان:

أحدهما الذين ساقوها إلى محمّد بن عبد الله بن الحسن بن الحسن . وهو قول أصحاب المغيرة بن سعيد العجلي[3] .

وثانيه[مـ]ـا الذين ساقوها إلى أبي منصور العجلي- على ماسيأتى شرح هاتين الفرقتين في فصل الغلاة .

---

١) النجاة في القيامة : ١٧٢ .

٢) النجاة في القيامة : ١٧٢ .

٣) النجاة في القيامة : ١٧٢ . المحصل : البجلي .

أمّا الذين ساقوها إلى ولده جعفر الصادق فقد اختلفوا بعد موته على قولين:

أحدهما الذين قطعوا بأنّه لم يمت ولن يموت حتى يظهر أمره، وهو القائم المهديّ(١). ورووا عنه أنّه قال(٢): «لو رأيتم رأسي مدهدهاً(٣) عليكم من الجبل فلاتصدّقوا، فإنّ(٤) صاحبكم صاحب السيف»(٥).

(٥١٠) ثمّ اختلف هؤلاء فقالت الناووسيّة بغيبته. وقال آخرون: «أنّه لم يغب وإنّ أولياءه يرونه في بعض الأوقات، وإنّه يعدهم ويمنّيهم، ولكن ما عيّن لهم وقتاً للخروج».

وثانيهما الذين قطعوا بموته. وهؤلاء اختلفوا على أربعة أوجه:

أحدها الذين زعموا أنّ جعفراً مات ولاإمام بعده، وسيرجع إلى الدنيا فيملؤها عدلاً كما ملئت جوراً، وهم الناووسية(٦).

وثانيها الذين ساقوا الإمامة إلى ولده. وثالثها الذين ساقوا الإمامة إلى غير ولده. ورابعها الذين جوّزوا الأمرين.

أمّا الذين ساقوها إلى ولده، فاعلم أنّه كان له من الأبناء المعتبرين أربعة: عبد الله ومحمّد وإسماعيل [تر١٨٣آ] وموسى.

---

١) النجاة في القيامة (١٧٣): وهم بعض الناووسية.

٢) لم أعثر عليه.

٣) دهده الحجر: دحرجه. ودهده الشيء: قلب بعضه على بعض (أقرب الموارد).

٤) المحصل، الملل والنحل: فإني.

٥) الملل والنحل: ١٤٨/١، الناووسية.

٦) ناووس قرية قريبة البصرة كان رئيس الفرقة منها اسمه عبد الله بن ناووس أو عجلان بن ناووس (فرهنگ فرق اسلامى: ٤٣١). راجع فرهنگ جامع فرق اسلامى: ١٤٧٧.

أمّا القائلون بإمامة عبد الله فيقال لهم الفطحيّة[١] - لأنّ عبد الله كان أفطح[٢] - ويقال لهم العماديّة[٣]، لانتمائهم إلى واحد من أكابرهم يقال له عماد[٤].

وأمّا القائلون بإمامة محمّد فيقال لهم الشرطيّة[٥].

وأمّا القائلون بإمامة إسماعيل فهم الإسماعيليّة[٦].

وأمّا القائلون بإمامة موسى فيقال لهم الفضليّة.

وهاهنا قول آخر، وهو أنّ الإمامة كانت لأولاده الأربعة، وهو قول الفضيليّة أصحاب فضيل بن سويد الطحّان.

(٥١١) أمّا الذين ساقوا الإمامة من جعفر إلى غير أولاده فقد اختلفوا على خمسة أقوال:

أحدها الطبريّة، أصحاب موسى بن الحسن الطبريّ[٧]، زعموا أنّ الصادق أوصى بالإمامة إليه[٨].

---

١) المحصل : الأفطحية . راجع فرهنگ فرق اسلامى : ٦٥ . فرهنگ جامع فرق اسلامى : ١١٠٦/٢-١١١٠ .

٢) فطح الرأس : صار عريضا .

٣) تر، المحصل ن، النجاة في القيامة : العمارية . راجع فرهنگ فرق اسلامى : ٣٣٦ . فرهنگ جامع فرق اسلامى : ١٠٤٩ .

٤) تر، المحصل : عمار. (وهو عمار بن موسى الساباطي . راجع فرهنگ فرق اسلامى : ٣٣٦) .

٥) النجاة في القيامة (١٧٣) : «يقال لهم السمطية» . وفي فرهنگ جامع فرق اسلامى أن الصحيح : السميطية ، تابعوا يحيى بن أبي سميط أو شميط .

٦) راجع فرهنگ فرق اسلامى : ٤٧-٥٣ .

٧) طو، المحصل ن : البصري. النجاة في القيامة (١٧٣) : موسى بن الطفي ويقال لهم الطفية .

٨) طو : - إليه.

وثانيها البريعيّة وهم أصحاب بريع بن موسى[١] الحائك، زعموا أنّ الصادق أوصى بالإمامة إليه.

وثالثها الأقمصيّة، أصحاب معاد بن عمران الأقمص العنوي[٢] [طو١٦٦ب] وزعموا أنّ الصادق أوصى بها إليه.

ورابعها التميميّة[٣]، أصحاب عبد الله بن سعيد التميمي[٤].

وخامسها الجعديّة[٥]، أصحاب أبي جعدة من الكوفة.

وأمّا الذين توقّفوا في سوق الإمامة من جعفر إلى ولده وغير ولده، فهم اليعفوريّة[٦] أصحاب يعفور[٧]، فانّهم جوّزوا كلا الأمرين.

---

١) المحصل مختلف النسخ. النجاة في القيامة: ١٧٣.

٢) كذا، وفي نو: «معاد بن عمران الأقمص الكوفي» ولكن في المحصل: «موسى بن عمران الأقمصي الكوفي» وفي النجاة في القيامة لابن ميثم البحراني: «موسى بن عمران الأقمص».

٣) النجاة في القيامة (١٧٣): «عبد الله بن سعد التميمي وهم التميمية». وجاء في مقالات الإسلاميين (١٠٣/١): «وأصحاب زرارة يدعون الزرارية ويدعون التيمية» وقال: «إن جماعة من العمارية تدعي أن زرارة كان قائلا بعد الصادق ﷺ بعبد الله بن جعفر وأنه لم يرجع عنها، وزعم بعضهم أنه رجع عن ذلك وصار إلى الإئتمام بموسى بن جعفر». راجع أيضا فرهنگ جامع فرق اسلامى: ٤٠٩/١ (التميمية) و٤١٥ (التيمية).

٤) تر: سعد التيمي. المحصل: التميمية أصحاب عبد الله بن سعيد التميمي.

٥) طو: جاء في فرهنگ فرق اسلامى (١٣٧): «الجعدية فرقة من المرجئة متابعي جعد بن درهم كان في زمن هشام بن عبد الملك، قتله خالد بن عبد الله القسري حاكم بصرة) والذي يظهر أنهم غير المذكور هنا، وقد ذكر البرسي في مشارق أنوار اليقين الجعدية فرقة من السبأئية أيضا».

٦) وفي (فرهنگ فرق اسلامى: ٤٧٧)أنهم أصحاب سليمان الأقطع من معاصري هشام بن الحكم. راجع التفصيل في فرهنگ فرق اسلامى: ١٦٣٤/٢ـ١٦٣٥. وجاء في النجاة في القيامة (١٧٤): اليعقوبية أصحاب أبي يعقوب.

٧) المحصل: أبي يعفور.

(٥١٢) ثمّ اختلف القائلون بإمامة موسى بن جعفر بعد موته ، فمنهم من توقّف في موته وقال: «لا أدرى مات أو لم يمت» ويقال لهم المَمْطوريّة[١] ، لأنّ يونس بن عبدالرحمان - وهو من علماء الشيعة - قال لهم: «ما أنتم إلا كلاب ممطورة».

ومنهم من قطع بأنّه لم يمت وأنّه حيّ ، ثمّ اختلفوا فزعمت الأشترية أصحاب محمّد بن أشتر[٢] أنّ موسى حيّ لم يمت ولايموت إلى الوقت المعلوم، وأنّه أولى بالإمامة[٣] . فزعمت القرمطيّة[٤] أنّ موسى أوصى بها إليه .

وأمّا القاطعون بموته فمنهم من ساقها إلى ولده أحمد بن موسى . والأكثرون ساقوا إلى ولده عليّ بن موسى الرضا .

ثمّ القائلون بإمامته اختلفوا بعد موته فمنهم من لم يقل بإمامة ولده محمّد التقي لصغره وعدم علمه في ذلك الوقت، فأنّه لمّا مات الرضا كان سنّ التقي أربعة ومنهم من قال ثمانية .

وأمّا الأكثرون فقالوا بإمامته ثمّ اختلفوا، فقال قوم: لايبعد أن يخلق الله تعالى فيه العلوم بكلّ الدين - أُصوله[٥] وفروعه — و إن كان صغيراً، [تر١٨٣ب] كما في حقّ عيسى عليه السلام.

---

١) راجع فرهنگ فرق اسلامى : ٤٢٦ .

٢) طو، المحصل ن : الاسترية اصحاب محمد بن استر . المحصل : البشرية أصحاب محمد بن بشر . ولم أعثر عليه في المصادر .

٣) المحصل : وأنه أوصى بالإمامة إليه .

٤) تر : الفروطية . المحصل : القرامطة . ويظهر أن هذا غير القرامطة الذين هم فرقة من الإسماعيلية (راجع فرهنگ فرق اسلامى :٣٥٨ـ٣٥٩) .

٥) طو : واصوله.

وقال آخرون: أنّه كان إماماً على معنى أنّ الأمر له دون سائر الناس ، ولكن لايجوز أن يكون إماماً في الصلاة ومفتياً في الحوادث . و إنّما المفتي كان بعض أصحابه إلى أن صار بالغاً .

ثمّ القائلون بإمامة التقيّ اختلفوا بعد موته ، فمنهم من ساقها إلى ولد موسى، والأكثرون ساقوها إلى عليّ النقيّ .

ثمّ اختلفوا بعد موته : فزعم بعضهم أنّه حيٌّ وهو المنتظَر، ومنهم من ساقها إلى ولده جعفر، والأكثرون ساقوها إلى ولده الحسن العسكري .

(٥١٣) ثمّ اختلفوا بعد موت الحسن على اثنا عشر قولاً[١] :

الأوّل أنّه لم يمت ، لأنّه لو مات وليس له ولد ظاهرٌ لخلا الزمان عن الإمام المعصوم ، وأنّه غير جائز .

الثانى أنّه مات، لكن سيحيى[٢] هو المعنيّ بكونه قائماً، أي يقوم بعد .

الثالث أنّه مات ولايحيى[٣] لكنّه أوصى بالإمامة إلى أخيه جعفر .

الرابع أنه أوصى بها إلى أخيه محمّد .

الخامس أنّه لمّامات من غير عقب علمنا أنّه ماكان إماماً، وأنّ الإمام كان جعفراً.

السادس بل ظهر أنّ الإمام كان محمّداً، لأنّ جعفراً كان مجاهراً بالفسق،

١) الملل والنحل (١/١٥١-١٥٣) : وفيه إحدى عشرة فرقة، والظن الغالب أن أكثر منقولات الفخر الرازي هنا منه أو أن مصدرهما واحد لتطابق أكثر المنقولات والألفاظ .

٢) تر سيحى . المحصل : سيجيء .

٣) المحصل : ولايجيء .

والحسن كان فاسقاً في الحقيقة ، فتعيّن محمّد للإمامة .

السابع أنّ الحسن خلّف ابناً ولد قبل موته بسنين ، اسمه محمّد ، استتر خوفاً من عمّه جعفر [طو١٦٧آ] وغيره من الأعداء ، وهو المنتظر .

الثامن أنّ له ابن ولد بعد موته بثمانية أشهر .

التاسع لمّا مات الإمام ولاولد له ولايجوز انتقال الإمامة منه إلى غيره ، بقي الزمان خالياً عن الإمام وارتفعت التكاليف .

العاشر يجوز أن يكون الإمام من نسل آخر غيره من العلويّة .

الحادى عشر لمّا لم يجز انتقال الإمامة من ذلك النسل إلى نسل آخر، ولايجوز خلوّ الزمان عن الإمام، علمنا أنّه بقي من نسله ابن، و إن كنّا لانعرفه بعينه ، فنحن على ولائه إلى أن يظهر.

الثاني عشر أمر الإمامة معلوم إلى عليّ الرضا وبعده مختلف ، فيتوقّف في الكلّ .

واعلم أنّ هذا الاختلاف العظيم من أدلّ الدلائل على عدم النصّ الجليّ المتواتر على هولاء الاثنا عشر .

أقول : هذه اختلافات رويت[تر١٨٤آ]عن الشيعة القائلين بإمامة علي عليه السلام ، وأكثرها ممّا لم يوجد له أثر غير المكتوب في كتب غير معتمد عليها .

والنصّ الجليّ لايقولون به في غير عليّ، فإنّ النصّ من رسول الله عليه السلام على عليّ عند الإماميّة كان جليّاً في مثل قوله عليه السلام [1] : «من كنت مولاه فعليّ مولاه» .

---

١) حديث الغدير مشهور متواتر، راجع التفصيل فيه في كتاب الغدير للعلامة الأميني قده .

وعند الزيديّة كان خفيّاً، لأنّه محتاج إلى ضمّ مقدّمات إليه يدلّ الجميع على إمامته .

والنصوص من كلّ إمام من الاثنا عشر على مَن بعده عندهم معلوم، ولايعتبر الجلاء ولا الخفاء فيها . ولاكلام على ما في هذا الفصل، لأنّه نقْل مجرّد نقَله من الكتب . وقد رأيت رسالة لبعض النوبختيّين[1] من قدماء الشيعة أنّه ذكر فيه أنّ المشهور أنّ الأُمّة تفترق نيّفاً وسبعين فرقة . والشيعة قد افترقوا هذا القدر فضلاً عن غيرهم .

فذكر من الزيديّة عشر فرق، ومن الكيسانيّة اثنا عشر فرقة، ومن الإماميّة أربعاً وثلاثين فرقة، ومن الغلاة ثماني فرق، ومن الباطنيّة ثماني أو تسع فرق. لكن بعض هذه الفرق[2] خارجون عن الإسلام ـ كالغلاة وبعض الباطنيّة ـ

والله أعلم بحقيقة الحال .

(٥١٤) **قال** :

فصل في شرح فِرق الكيسانيّة[3]

هم أصحاب كيسان مولى أمير المؤمنين على عليه السلام ، اعتقدوا فيه الاعتقاد العظيم وأنّه أخذ علم التأويل والباطن والآفاق والأنفس عن ابن الحنفيّة ، وانتهى

---

١) المقالات والفرق .

٢) تر : ـ هذه الفرق.

٣) قال ابن قتيبة (المعارف : الفرق) : «هم أصحاب المختار بن أبي عبيد ويذكرون أن لقبه كيسان» مقالات الإسلاميين : ٩١/١ . راجع التفصيل في فرهنگ فرق اسلامى : ٣٧٣ـ٣٧٥ .

الأمر بهم إلى رفض الشرائع و إنكار القيامة والقول بالحلول والتناسخ . وكان المختار ابن أبي عبيد الثقفيّ الكوفي القائم بثأر الحسين رضي الله عنه خارجيّاً أولاً، وزبيريّاً ثانياً، وشيعيّاً ثالثاً، ومتنبيّاً[1] رابعاً، ويقال: «إنّ عليّاً كان يسمّى المختار بكيسان» .

فهذه الفرقة يقال لها «الكيسانيّة» وهم المتّفقون على إمامة محمّد بن الحنفيّة .

ثمّ اختلفوا ، فذهب الحيّانيّة أصحاب حيّان بن زيد السّراج [طو١٦٧ب] إلى أنّه كان إماماً بعد عليّ بن أبي طالب . واحتجّوا عليه بأنّ عليّاً دفع إليه الراية يوم الجمل وقال:

اطعن بها طعن أبيك تحمد * لاخير في الحرب إذا لم توقد[2]

وهذا يدلّ على أنّ عليّاً أقامه مقام نفسه وهو يوجب الإمامة .

والأكثرون منهم أثبتوا إمامته بعد قتل الحسين رضي الله عنه ، واحتجّوا عليه بوجهين: الأوّل: [تر١٨٤ب] أنّ الحسين لمّا عزم على الكوفة أوصى بالإمامة إليه .

الثاني: الذي بقي من ولد الحسين - وهو زين العابدين - كان صبيّاً ولم يكن أهلاً للإمامة ، فتعيّن محمّدٌ لها .

---

١) المحصل : وسنيا . والأظهر أن هذه منقولات عن المخالفين ولم يثبت وأكثرها غير صحيحة .

٢) قال ابن أبي الحديد (شرح نهج البلاغة : ٢٤٣/١) : «أنه دفع إليه الراية يوم الجمل وقد استوت الصفوف وقال له : احمل . فتوقف قليلا . فقال له : احمل . فقال : يا أمير المؤمنين أما ترى السهام كأنها شآبيب المطر . فدفع في صدره وقال : أدركك عِرقٌ من أمك . ثم أخذ الراية فهزّها ثم قال : اطعن بها طعن أبيك تحمد* لا خير في الحرب إذا لم توقد* بالمشرفي والقنا المسدد . ثم حمل وحمل الناس خلفه فطحن عسكر البصرة» .

ثمّ إنّ المختار دعى النّاس إلى ابن الحنفيّة ، وزعم أنّه من دُعاته ، ثمّ تنبّئ ، فلما عرف محمّد ذلك تبرّء منه .

ثمّ إنّ مصعب بن الزبير لمّا قتل المختار استوت خراسان والحجاز والعراق واليمن لعبد اللّٰه بن الزبير، فدعا ابن الحنفيّة إلى طاعته . فهرب منه إلى عبد الملك بن مروان ، وكره عبد الملك كونه بالشام وأمره بالرجوع إلى اليمن ، فخرج إلى اليمن ، فمات في طريقه .

(٥١٥) ثمّ اختلفت الكيسانيّة ، فمنهم من قال: إنّه حيٌّ في جبل رضوى ، و إنّه بين أسد ونمر يحفظانه ، وعنده عينان نضّاختان تجريان بماء وعسل ، ويعود بعد الغيبة ، فيملؤ الأرض عدلاً كما ملئت جوراً ، وهو المهديّ المنتظر . و إنما عوتب[١] بالحبس هناك لخروجه إلى عبد الملك بن مروان وقبله إلى يزيد بن معاوية .

وهذا قول الكربيّة[٢] أتباع أبي كرب الضرير .

وكان السيّد الحميرىّ على هذا المذهب . وهو يقول[٣] :

ألا قل للوصيِّ: فدتك نفسي * أطلت بذلك الجبل المقاما

---

١) المحصل : عوقب .

٢) لم أعثر على ترجمة أبي كرب . وجاء في مقالات الإسلاميين (٩٢/١) : «يزعمون أن محمد ابن الحنفية حيٌّ بجبال رضوى، أسد عن يمينه ونمر عن شماله يحفظانه، يأتيه رزقه غدوة وعشيّة إلى وقت خروجه، وزعموا أن السبب الذي من أجله صبر على هذه الحال أن يكون مغيّبا عن الخلق أن لله تعالى فيه تدبيرا لا يعلمه غيره ...» ثم ذكرفرقة أُخرى من الكيسانية (ص٩٣) وقال : «يزعمون أن محمد بن الحنفية إنما جعل بجبال رضوى عقوبة لركونه إلى عبد الملك بن مروان وبيبعته إياه» . راجع أيضا فرهنگ جامع فرق اسلامى : ١١٩٦/٢_١١٩٧ .

٣) راجع كمال الدين للشيخ الصدوق قده : ٣٢_٣٣ .

- في أبيات- ومنهم من أقرّوا بموته ، واختلفوا على قولين: الأوّل الذين ساقوا الإمامة بعده إلى زين العابدين . الثاني الذين ساقوها إلى أبي هاشم عبد الله بن محمّد بن الحنفيّة ، وهم الأكثرون من الكيسانيّة . وزعموا أنّ محمّداً قضى إليه بالأسرار من علم التأويل والباطن .

واختلفوا بعد موت أبي هاشم على سبعة أوجه:

الأول: الإمام بعده زين العابدين .

الثاني: إن أبا هاشم مات منصرفاً من الشام بأرض السراة[1] ، وأوصى بالإمامة إلى عليّ بن عبد الله بن عباس . ثمّ أوصى عليّ إلى ابنه محمّد . وأوصى محمّد إلى ابنه إبراهيم المقتول بحرّان .

(٥١٦) ثم إنّ القائلين بهذه المقالة ظهروا[2] بخراسان ودعوا الناس إليها ، فقبلها أبومسلم صاحب الدولة ، ودعا الناس إلى إبراهيم . ولمّا عرف مروان بن محمّد أنّ الدعوة إليه أخذه وحبسه ، فتحيّرت الشيعة فقال لهم يقطين بن موسى - وهو أحد قدماء الدعوة -: إنّي رأيت إبراهيم الإمام في حبس مروان ، فقلت له: [طو١٦٨آ] «إلى من تكلنى»؟ فقال: «إلى ابن الحارثيّة» وأراد أخاه أبا العبّاس السفّاح .

ويقال: إنّ أبا مسلم حين كان كيسانيّاً واقتبس من دعاتهم علومهم، على أنّ

---

١) كذا في النسخ . وفي مقالات الإسلاميين (٩٤/١) : «بأرض الشراة» ولعله الصحيح إذ لم أعثر عليه بالسين المهملة، ولكن «الشراة» ففي معجم البلدان (٢٧٠/٣) : «والشراة أيضا صقع بالشام بين دمشق ومدينة الرسول ﷺ ومن بعض نواحيه القرية المعروفة بالحُمَيمة التي كان يسكنها ولد علي بن عبد الله بن عباس بن عبد المطلب في أيام بني مروان...» .

٢) تر : اظهروا.

تلك [تر١٨٥آ] العلوم مستودعة في أهل البيت ، فكان يطلب المستقرّ فيه ، فبعث إلى الصادق: «إنّي قد دعوت الناس عن موالاة بنى أميّة إلى موالاة أهل البيت، فإن رغبت فيها فلامزيد[١] عليك». فكتب إليه الصادق: «ما أنت من رجالي ، ولا الزمان زماني»[٢] . فمال إلى بنى العباس .

الثالث: إنّ أبا هاشم أوصى بالإمامة إلى ابن أخيه الحسن بن عليّ بن محمّد بن الحنفيّة ، فلمّا هلك الحسن أوصى بالإمامة إلى ابنه عليّ بن الحسن . فهلك ولم يخلف فرجعوا عنه إلى الوقوف على ابن الحنفيّة . وهم أصحاب عبدالكريم بن عمر البزّاز[٣] .

الرابع: لا، بل أوصى إلى بنان بن سمعان الهندى[٤] الغالي .

الخامس: لا، بل أوصى إلى عبد الله بن عمر بن حرب الكندى .

السادس: لا، بل أوصى إلى عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر بن أبي طالب[٥] .

---

١) طو : بلامزيد.

٢) راجع ما يقوله الشارح حول هذا الكلام .

٣) لم أعثر عليه .

٤) طو : بنان بن الهندي. المحصل ن : بنان بن سمعان الفهدي. وجاء في اعتقادات فرق المسلمين للرازي (٨٧) عند سرد فرق الغلاة : «البنانية : أصحاب بنان بن إسماعيل النهدي، ويزعمون أن الله تعالى حل في علي رضي الله عنه وأولاده ...» . وفي الفرق بين الفرق (٢١٦) : «اتباع بيان بن سمعان التميمي وهم الذين زعموا ان الإمامة صارت من محمد بن الحنفية إلى ابنه أبي هاشم عبد الله بن محمد، ثم صارت من أبي هاشم إلى بيان بن سمعان بوصيته إليه» .

٥) وفي الفرق بين الفرق (٤٨) : «فمنهم من نقلها إلى أبي محمد بن على بن عبد الله بن عباس بن عبد المطلب بوصية أبي هاشم إليه وهذا قول الراوندية» .

فهذه الاختلافات الكثيرة تحكّمات محضة لاطائل فيها .

أقول[١] : في هذه الروايات تفاوت كثير يعلم ذلك ممّا رواه أصحاب التواريخ بلااخلاف بينهم .

أمّا ما قالوا : «إنّ زين العابدين بعد الحسين كان صبيّاً» فليس كذلك، لأنّه كان ابن ثلاث وعشرين سنة، وإنّما لم يحارب يوم الطفّ لأنّه كان مريضاً . وكان للحسين ابن آخر اسمه عليّ أيضاً، وكان له سبع سنين قتل ذلك اليوم[٢] . وموت ابن الحنفيّة في طريق اليمن أيضاً فيه نظر، لأنّه كان عند وفاته بالمدينة. وقال أصحابه : أنّه غاب بجبل رضوى .

وقال السيّد الحميرى في حقّه هذه الأبيات[٣] :

ألا إنّ الأئمّة من قريش ❊ لدى التحقيق أربعة سواء
عليّ و الثلاثة من بنيه ❊ هم الأسباط ليس بهم خفاء
فسبط سبط إيمان و برّ ❊ و سبط غيّبته كربلاء
وسبط يملؤ الأرضين عدلاً ❊ أمام الجيش يقدمه اللواء
توارى لا يُرى فيهم زماناً ❊ برضوى عنده عسل و ماء

ثمّ إنّ السيّد الحميرى رجع عن تلك المقالة وصار من الشيعة وقال ـ شعر :

تجعفرتُ باسم الله والله أكبر ❊ و أيقنت أنّ الله يعفو و يغفر

---

١) هذه الأرقام أتينا بها كما في نسختي طو وتر، ولكن في مطبوعة (نو) تقدم وتأخير .

٢) كذا في النسخ ولعله من سهو النساخ، فإن علي بن الحسين الذي صار شهيدا في يوم عاشورا كان ابن ثماني عشرة سنة أو ابن خمس وعشرين سنة على ما في التواريخ .

٣) راجع تفصيل الكلام عن السيد الحميري وأشعاره في كتاب الغدير للعلامة الأميني : ٣٠٩/٢.

في أبيات .

وقوله : «ظهر أصحاب الدعوة العبّاسيّة بخراسان وقبلها أبومسلم منهم - إلى قوله- بعث إلى الصادق» كلّها بخلاف ما رووه . وهو أنّ أبا مسلم كان على دعوة العباسيّة، وكان كاتبهم [تر١٨٥ب] وأمينهم، وأصله كان من أصبهان، ولمّا ظهرت دعوتهم بمرو والتمسوا أميراً بعثه بنو العباس إلى خراسان وجعلوه [طو١٦٨ب] كبير أهل الدعوة، وخرج وجرى ما جرى، وبعث أبو سلمة نائباً له إلى العراق، وهو كان يميل إلى التشيّع، فبعث إلى الصادق وقال له الصادق : «ما انت من رجالي ولا الزمان زماني» وقتله أبومسلم لذلك . وبالجملة انقطعت الكيسانيّة، ولم يبق منهم بعد ذلك العصر أحد .

(٥١٧) **قال** :

فصل في شرح فِرق الزيديَّة

فالذي يجمعهم «أنّ الإمام بعد الرسول عليه السلام عليّ بن أبي طالب بالنصّ الخفيّ ثمّ الحسن، ثمّ الحسين، ثم كلّ فاطميّ مستحقّ[1] لشرائط الإمامة، دعى الخلق إلى نفسه، شاهراً سيفه على الظلَمة» .

واختلفوا فقال بعضهم: «الرسول نصّ على علي والحسن والحسين» .

والآخرون: «إنّ الرسول نصّ على عليّ، وهو نصّ على الحسن، والحسن على الحسين» .

---

١) المحصل ن : مستجمع .

وفرقهم ثلاثة: الجاروديّة[1] أصحاب أبي جارود بن زياد بن منقذ العبديّ[2]، زعم انّ الرسول عليه السلام نصّ على عليّ بالوصف دون التسمية . والناس قصّروا حيث لم يتعرّفوا الوصف، وإنّما نصبوا أبا بكر باختيارهم ففسقوا .

والسليمانيّة[3] أصحاب سليمان بن جرير، زعموا انّ البيعة طريق الإمامة، واثبتوا إمامة الشيخين بالبيعة أمراً اجتهاديّاً، ثمّ تارة يصوّبون ذلك الاجتهاد، وتارة يخطّؤونه، لكنّهم يقولون: «الخطأ فيه لايبلغ الفسق» وطعنوا في عثمان وكفّروه، وكفّروا عائشة وطلحة والزبير ومعاوية لقتالهم عليّاً رض .

والصالحيّة[4] أصحاب الحسن بن صالح بن حيّ الفقيه، كان يثبت إمامة أبي بكر وعمر؛ ويفضّل عليّ بن أبي طالب على سائر الصحابة . إلا أنّه توقّف في عثمان، وقال: «إذا سمعنا ما ورد في حقّه من الفضائل اعتقدنا إيمانه، وإذا رأينا أحداثه التي نُقمت عليه وجب الحكم بفسقه، فتحيّرنا في أمره وفوّضناه إلى الله تعالى». وقول هؤلاء في الأُصول قريب من مذهب المعتزلة .

أقول : شرائط الإمامة عند الزيديّة خمسة :

أحدها : أن يكون من أحد البطنين، أعني من بني الحسن [تر١٨٦آ] أو من بني الحسين .

---

١) راجع فرهنگ جامع فرق اسلامى : ٤٣٢/١ .

٢) الملل والنحل (١٤٠/١) : «الجارودية أصحاب أبي الجارود زياد بن أبي زياد» . وقال (ص١٤٣) : «رجال الزيدية : أبو الجارود زياد بن المنذر العبدي، لعنه جعفر بن محمد الصادق رض...»

٣) سليمان بن جرير الرقي . راجع فرهنگ جامع فرق اسلامى : ٨١٤/١ .

٤) راجع فرهنگ جامع فرق اسلامى : ٩٢٣/٢ـ٩٢٥ . وجاء في اعتقادات فرق المسلمين (٧٨) : «هم أتباع الحسين بن صالح» فلعله من أغلاط الطبع .

وثانيها : أن يكون شجاعاً ؛ لئلايهرب في الحرب .

وثالثها أن يكون عالماً، ليفتي الناس في الشرع .

ورابعها أن يكون ورعاً، لئلايتلف مال بيت المال .

وخامسها أن يخرج على الظلَمة شاهراً سيفه ويدعو إلى الحقّ .

فكان الإمام عليّاً بالنصّ الخفيّ، ثمّ الحسن والحسين، لقوله[1] عليه السلام : «الحسن والحسين إمامان، قاما أو قعدا» أي خرجا أو لم يخرجا . ولم يكن زين العابدين إماماً، لأنّه ما خرج وكان ابنه زيد إماماً . وهم ينسبون إليه . [طو١٦٩آ] وسمّي الإماميّة بعده روافض، لأنّهم رفضوا زيداً حتّى قتل. وهم[2] في الأُصول معتزليّون، وفي الفروع حنفيّون، إلا في مسائل معدودة .

(٥١٨) **قال** :

فصل في الإشارة إلى عمدة مذهب الإمامية

مدار مقالتهم في الاستدلال على قاعدة ، وفي الجواب عن كلمات خصومهم على قاعدة أُخرى .

أمّا الأُولى[3] : إنّ الإمامة لطفٌ ، لأنّا نعلم بالضرورة بعد استقراء العُرف أنّ الخلق إذا كان لهم رئيس قاهر يمنعهم عن القبائح كان امتناعهم عنها أكثر من

---

١) علل الشرايع (٢١١/١، باب العلة التي من أجلها صالح الحسن بن علي صلوات الله عليه معاوية بن أبي سفيان...) : « الحسن والحسين إمامان قاما أو قعدا» . راجع أيضا كفاية الأثر باب ما جاء عن أبي ذر الغفاري من النصوص .

٢) طو : ومنهم.

٣) طو، تر : الاول .

القلب [١]، واللطف يجري مجرى التمكين و إزالة المفسدة ، ولمّا كانا واجبين على المكلِّف الحكيم كانت الإمامة أيضاً واجبة . وبنوا على هذا عصمة الإمام، قالوا: «إمكان صدور القبيح عن الخلق محوج لهم إلى الإمام، فلو تحقّق هذا في حقّ الإمام لافتقر هو إلى إمام آخر ولزم التسلسل» .

فبنوا كون الإجماع حجّة على هذا ، لأنه لمّا ثبت امتناع خلوّ الزمان عن المعصوم، والمعصوم لايقول إلا الحق ، فكان الإجماع كاشفاً عن قول المعصوم الذي هو حقٌّ ، فكان الإجماع حجّة ، فظهر بهذا أنّ العلم بكون الإجماع دليلاً لايتوقّف على العلم بصدق الرسول . وبنوا إمامة عليّ بن أبي طالب على وجوب عصمة الإمام ووجوب حقّيّة الإجماع .

بيانه: أنّ العقل لما دلّ على أنّ الإمام واجب العصمة ، وكلّ من قال بذلك قال: «إنّه عليّ بن أبي طالب» ، وذلك معلوم بالضرورة بعد الاستقراء من دين محمّد ﷺ ، فلو قلنا: بأنّ الإمام غير عليّ، كان ذلك خرقاً للإجماع .

(٥١٩) وبهذا أثبتوا إمامة سائر أئمّتهم، فأثبتوا وجود محمّد بن الحسن وغيبته و إمامته. قالوا: «لأنّ وجودَ هذا الشخص وبقاءه في هذه المدّة الطويلة ممكنٌ ، والله تعالى قادر على الممكن ، وثبت امتناع خلوّ الزمان عن الإمام المعصوم. وكلّ من قال [تر١٨٦ب] بذلك قال: «أنّه هذا» فلو كان غيره لقدح ذلك في الإجماع» .

لايقال: أليس قد تقدّم بيان الاختلاف العظيم بين الشيعة في بعض الأئمة ؟ فكيف ادّعيتم إجماع الكلّ على هذا الترتيب ؟

---

١) المحصل ن : العكس. والمراد أن امتناع الناس عند هذا أكثر من أن يقلب ويكون على العكس.

ولأنّ الإسماعيليّة فرقة عظيمة في زماننا ، وهم ينازعون في هذا الترتيب ؟

لأنـّا نجيب: عن الأوّل بأنّ القائلين بغير هذا الترتيب انقرضوا، فلو كان إجماعهم قولهم حقّاً لكان أهل الزمان مع إجماعهم على ترك ذلك القول مجمعين على الخطإ، و إنّه غير جائز.

وأمّا خلاف الإسماعيليّة فغير قادح ، لما بيّنّا أنّ الإمام يجب أن يكون معصوماً، [طو١٦٩ب] وهم فسّاقٌ ، بل كَفَرةٌ ، لقدحهم في الشرع وقولهم بقِدم العالم .

فهذا غاية تقرير مذهبهم .

(٥٢٠) ثمّ إنّ على هذا المذهب اعتراضاً: وهو أنّ عليّاً وأولاده لو كانوا أئمّة فلِم لم يشتغلوا بالإمامة وما حاربوا الظَلَمة لأجلها ؟

فعند هذا قرّرت الشيعة قاعدة اُخرى ، وهي القول بجواز التقيّة ، قياساً على جواز اختفاء النبيّ عليه‌السلام في الغار .

فظهر أنّ اعتمادهم في مذهبهم، أمّا في الاستدلال فعلى وجوب الإمامة عقلاً، وأمّا في دفع الاعتراضات فعلى القول بالتقيّة . فإن صحّ كلامهم في هاتين المقدّمتين فالدست لهم، و إلا فلا .

وأمّا تمسّكهم بالنصوص من القرآن والأخبار فذلك ممّا يشاركهم الزيديّة فيه .

وأمّا رواية النصّ الجليّ، فالأذكياء منهم معترفون بأنّه لايجوز ادّعاء التواتر فيها، حتّى أنّ الشريف المرتضى - وهو أجلّ الإماميّة قدراً وأكثرهم علماً وأغوصهم

فكراً ونظراً - روى في كتاب «الشافي» عن أبي جعفر بن قبّة أنّ السامعين لهذا النصّ كانوا قليلين[1] !

والاعتراض: لانسلّم وجوب الإمامة ولانسلّم كونها لطفاً.

قوله: «الخلق إذا كان لهم رئيس قاهر فالأمر كذا وكذا» قلنا: لو كانت القضاة والأمراء كلّهم معصومين لكان اللطف أتمّ. فيلزمكم وجوب ذلك . فلمّا لم يجب ذلك بالاتّفاق علمنا أنّ ذلك إمّا لأنّ في نصب الأمراء والقضاة المعصومين في كلّ محلّة - وإن حصلت المنفعة المذكورة - إلا أنّ هناك مفسدة خفيّة استأثر الله تعالى بعلمها . أو لأنّ ذلك وإن كان لطفاً محضاً خالياً عن شوائب المفاسد ، لكنّ اللطف غير واجب . وعلى التقديرين [تر١٨٧آ] فالقول في الإمام الأعظم مثله . وهذه النكتة هاهنا كافية ، والاستقصاء مذكور في كتبنا المطوّلة .

(٥٢١) سلّمنا وجوب الإمامة ، فلانسلّم أنّ الإجماع حجّة .

---

١) ما حكاه السيد الشريف المرتضى في الشافي (الجزء الثاني) عن ابن قبة خلاف ذلك على مايظهر، فإنه قال : «الذي يذهب إليه أصحابنا وهو الذي أشار إليه أبو جعفر ابن قبة رحمه الله في كتابه المعروف بـ «الإنصاف» : «أن الناس بعد رسول الله ﷺ لم يكونوا دافعين بأسرهم للنص وعالمين بخلافه مع علمهم الضروري به، وإنما بادر قوم من الأنصار لما قبض رسول الله ﷺ إلى طلب الإمامة، واختلفت كلمة رؤسائهم بينهم، واتصلت حالهم بجماعة من المهاجرين ، فقصدوا السقيفة عالمين على إزالة الأمر عن مستحقه والاستبداد به، وكان الداعي لهم إلى ذلك غلبة رغبتهم في عاجل الرئاسة والتمكن من الحل والعقد، وانضاف إلى هذا الداعي ما كان في نفس جماعة منهم من الحسد لأمير المؤمنين عليه السلام والعداوة له لقتل من قتل من آبائهم وأقاربهم، ولتقدمه واختصاصه بالفضائل الظاهرة والمناقب الباهرة ، التي لم يخل من اختص ببعضها من حسد وغبطة وقصد بعداوة» .

ومضى في كلام الشارح أن المقصود من النص الجلي حديث الغدير الذي تواتر نقله واعترف بصحته عدة من المحققين والمحدثين من أهل السنة .

قوله: «الإجماع يكشف عن قول المعصوم» قلنا: نعنى بالإجماع الإجماع الذى لانعرف له مخالفاً، أو الذى نعرف أنّه لامخالف(١) له ؟ والأوّل ممنوع؛ لأنّ عدم علمنا بالمخالف لايدلّ على عدمه . والثاني مسلّم، لكن لانسلّم أنّه يمكننا(٢) العلم بالإجماع على هذا الوجه ، فمن الذى يمكنه القطع أنّه ليس في أقصى الشرق والغرب أحد مخالف في هذه المسألة ؟

لايقال: إنّه يمكننا أن نعلم أنّه لامخالف ، لأنّ العبرة بالعلماء لا بالعوامّ، والعلماء من أهل كلّ عصر معروفون مشهورون ، فيمكننا أن نتعرّف أقوالهم؛ ولانّ ما ذكروه [طو١٧٠آ] يفضى إلى سدّ باب الإجماع ، وأنتم لاتقولون به .

لأنّا نجيب: عن الأوّل بأنّا لانسلّم أنّ العلماء من أهل كلّ عصر معروفون في هذا العالم ، لأنّ أهل المغرب لاخبر عندهم من علماء المشرق ، وبالعكس؛ ولأنّ الإمام المعصوم أجلّ الأُمّة وأفضلهم، مع أنّه غير معروف في العالم، ولأنّ العلماء الذين نعرفهم في العالم نعلم من كلّ واحد منهم أنّه ما عاش ثلاث مائة سنة وأكثر وأنّه ليس ولد الحسن العسكريّ ؛ بل نعلم أباه وجدّه . وحينئذ نقول: لوصحّ ما ذكرتموه لكان ذلك من أقوى الدلائل على نفي إمامتكم» لأنا نقول: «لو كان لكان مشهوراً فيما بين الناس ، و إذ ليس بمشهور فهو غير موجود»(٣) .

(٥٢٢) لايقال: إنّه معروف ولكنّه مجهول النسب والعمر. لأنّا نقول: لو جاز خفاء ذلك

---

١) طو، المحصل : يخالف.

٢) في النسختين والمحصل : «لايمكننا» والصحيح ما أثبتناه من نو وبعض نسخ المحصل .

٣) تر : فهو ليس بموجود .

لجاز أيضاً خفاء قوله ومذهبه ؛ إذ ليس تجويز أحدهما بأبعد من تجويز الآخر .

وعن الثاني: أنّا إنما نعترف بإمكان الإجماع حيث يكون العلماء قليلين تحويهم بلدة ، وأمّا الآن فلاندرى . فلعلّ في أهل العالم من يزعم أنّ أبا بكر واجب العصمة ، أو يدّعي ذلك في انسان آخر؛ واذا ظهر هذا الاحتمال انقطع القطع .

سلّمنا أنّ الإجماع يكشف عن قول المعصوم؛ لكن قول المعصوم متى يكون حجّة ؟ مطلقاً ؟ أم عند عدم التقيّة ؟ الأوّل ممنوع بالاتّفاق بيننا وبينكم، والثاني مسلّم، لكنّه لايدلّ على أنّ القول[1] المجمع عليه حجّة، لاحتمال أن يكون الإمام وافق على ذلك[2] تقيّة وخوفاً. [تر١٨٧ب] وعلى هذا التقدير يسقط التمسّك بالإجماع .

سلّمنا صحّة دليلكم، لكنّه معارض بأنّه لو كان إماماً لأظهر الطلب كما أظهره عليّ رض مع معاوية وكما أظهره الحسين رضي الله عنه مع يزيد ، حتّى آل الأمر إلى قلّة المبالاة بالقتل .

ولأنّ عبد الرحمان بن عوف لما بايع يوم الشورى عليّاً على كتاب الله وسنّة رسوله وسيرة الشيخين لم يرض عليّ بالتزام سيرة الشيخين ؛ فترك الإمامة لذلك ، مع أنّه كان يمكنه ذكر ذلك اللفظ و إن كان ينوي غير ظاهره ، فإنّ في المعاريض لمندوحة عن الكذب . فمن لم يرض بهذا القدر كيف يقال: «إنّه رضي بالكفر للتقيّة ؟

---

١) في النسختين والمحصل : القران . والصحيح ما أثبتناه عن نو وبعض نسخ المحصل .

٢) طو : ـ على ذلك .

وتمام الكلام مذكور في النهاية[١] .

(٥٢٣) ولنختم هذا الكتاب بما يحكى عن سليمان بن جرير الزيدي أنه قال: «إنّ أئمة الرافضة وضعوا مقالتين لشيعتهم، لايظفر معهما أحد عليهم:

الأوّل: القول بالبداء[٢] ، فاذا قالوا: أنه سيكون لهم قوّة وشوكة ، ثمّ لايكون الأمر على ما أخبروه؛ قالوا: بدا للّٰه تعالى فيه . قال زرارة ابن أعين من قدماء الشيعة، وهو يخبر عن علامات ظهور الإمام:

فتلك أمارات تجيء لوقتها * وما لك عمّا قدّر اللّٰه مذهب
ولولا البدا سمّيته غير فائت * ونعت البدا نعت لمن يتقلّب
ولولا البدا ما كان ثَمَّ تصرّف * وكان كنار دهرها تتلهّب

---

١) يظهر أنه يشير إلى كتاب «نهاية العقول» من تأليفاته ولم أعثر عليه .

٢) القول بالبداء ليس بمعنى أن أمرا كان مخفيا على الله فظهر له فغيّر ما قدّره، بل معناه أن الأمور مقدرة على غرار القوانين التي وضعها الله تعالى لخلقه، فيقدر المقدراتُ للأمر الأمورَ بناء عليها، ثم الإنسان يعمل عملا صالحا أو معصية يتغير به الأمور المقدرة له بناء على القوانين الموضوعة الأزلية، فيغير المقدرون للمقدرات ما قدروه أولا ويثبتون المقدر الجديد، كما ورد في الكتاب المجيد أيضا : ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِندَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ [الرعد/٣٩] فالكتاب كتابان : كتاب مبين عند الله فيه كل ما سيكون من الأزل إلى الأبد حتى البداءات التي سيتفق في المستقبل الزمانية، فما في هذا الكتب ثابت لايتغير، وكتاب المحو والإثبات يتغير ما فيه على غرار ما يقدره المقدرون مطابقا للقوانين الموضوعة للخلق . ولما كان ما يفعلون مطابقا للقوانين التي أمرهم الله تعالى بها، ينسب أفعالهم إليه تعالى، كما قال العبد الصالح لموسى عليه السلام : ﴿فَأَرَادَ رَبُّكَ أَن يَبْلُغَا أَشُدَّهُمَا وَيَسْتَخْرِجَا كَنزَهُمَا رَحْمَةً مِّن رَّبِّكَ وَمَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي﴾ [الكهف/٨٢] وقال لنبيه صلى الله عليه وآله : ﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ﴾ [الأنفال/١٧] . فليس البداء مما وضعه الأئمة عليهم السلام بل مما وضعه الله تعالى ويدبر به أمر الخلق والعالم .

وكان كضوء مُشرق بطبيعة * ولله عن ذكر الطبائع مرغب

والثاني: التقيّة : فكلما أرادوا شيئاً تكلّموا به ، فإذا قيل لهم: هذا خطأ أو ظهر لهم بطلانه ، قالوا: «إنما قلناه تقيّة»[١] .

أقول : إنّهم لايقولون بالبداء؛ وإنما القول بالبداء ما كان إلا في رواية رووها عن جعفر الصادق : أنّه جعل إسماعيل القائم مقامَه بعده، فظهر من إسماعيل ما لم يرتضه منه، فجعل القائم مقامَه موسى، فسُئل عن ذلك ؟

---

١) التقية أيضا ليس مما وضعه الأئمة عليهم السلام، بل ما قرره الله تعالى وأمر به في الكتاب الكريم : ﴿إِلَّآ أَن تَتَّقُواْ مِنْهُمْ تُقَىٰةً﴾ [آل عمران/٢٨] وقال أيضا ﴿مَن كَفَرَ بِٱللَّهِ مِنۢ بَعْدِ إِيمَٰنِهِۦٓ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَٰنِ﴾ [النحل/١٠٦]. وأما ما حكاه عن هذا القائل بأنهم يقولون كلاما فيظهر بطلانه، فهذا مولود تخيلات قائله إذ ليس له نموذج في صحاح الروايات الواردة عنهم عليهم السلام .

وإنما كان التقية منهم إما في الجواب عن الأسئلة التي لم يكن للمخاطب إمكان فهم الجواب الصريح وتحمله، ولذلك يبينون له المسألة بالأمثال والمتشابهات من الكلام، كما هو شأن الآيات القرآنية في بيان المعارف العالية التوحيدية وعالم الآخرة، التي لايتمكن عامة الناس من فهمها وتحملها ولايمكن القول الصريح فيها إلا لخاصة الخواص من الأمة، الذين بصرهم في هذه الدنيا حديد وليسوا من الذين سيقال لهم في عالم الآخرة : ﴿لَّقَدْ كُنتَ فِى غَفْلَةٍ مِّنْ هَٰذَا فَكَشَفْنَا عَنكَ غِطَآءَكَ فَبَصَرُكَ ٱلْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾ [ق/٢٢] .

وإما في الموارد التي ابتلي الناس بأصحاب السياسة والأمراء الذين تمكنوا من تملك الأمر بغير الحق وكان أهل الحق في قلة الأعوان والأنصار، فلو أنهم قاموا وأعلنوا المعارضة معهم لم يكن النتيجة إلا القتل والدمار ونصرة أهل الباطل في العاقبة، فلذلك عملوا بالتقية وعاشوا معهم بالمصالحة لحفظ الإسلام والمسلمين وانتظار الفرصة للتمكن من تلك المعارضة، ولم يتح لهم ذلك لقلة الأعوان والأنصار الحقيقية . وذلك ما وعد الله تعالى بلسان الأنبياء السابقين عليهم السلام ونبينا صلى الله عليه وآله بأن العاقبة للمتقين وكمالها بظهور موعود الأمم المهدي المنتظر عجل الله فرجه وأرواح العالمين لمقدمه الفداء .

فقال[١] : «بدا لله في أمر اسماعيل» .

١) ليس الأمر هكذا، ولم يعين الصادق ﷺ إبنه إسماعيل قائما مقامه، ولم يظهر منه ما لايرتضه منه، بل لما كان الأمر أن أكبر أولادهم ﷺ يكون قائما مقام أبيه وكان إسماعيل أكبر أولاد الإمام الصادق ظنّ الشيعة أنه يكون الإمام بعد الصادق ﷺ، لكن إسماعيل مات في حياة أبيه، فبدا للناس من الله تعالى أنه لم يكن إماما بعده والإمام بعده ابنه موسى بن جعفر ﷺ . والتعبير عنه بأنه «بدا لله» باعتبار أن الأمر لم يكن واقعا قبل موت إسماعيل، فالمرئي كون إسماعيل إماما، فلما مات رؤي وبدا أن الإمام بعد الصادق ابنه موسى ﷺ، وذلك مثل ما عبر عن المجاهدين في سبيل الله تعالى : ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ ٱلْمُجَٰهِدِينَ مِنكُمْ وَٱلصَّٰبِرِينَ وَنَبْلُوَا۟ أَخْبَارَكُمْ﴾ [محمد/٣١] فليس معنى الآية أن الله تعالى لم يكن يعلم المجاهدين قبل جهادهم، إذ ﴿وَمَا يَعْزُبُ عَن رَّبِّكَ مِن مِّثْقَالِ ذَرَّةٍ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَا فِى ٱلسَّمَآءِ وَلَآ أَصْغَرَ مِن ذَٰلِكَ وَلَآ أَكْبَرَ إِلَّا فِى كِتَٰبٍ مُّبِينٍ﴾ [يونس/٦١] ﴿عَٰلِمِ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِى ٱلْأَرْضِ وَلَآ أَصْغَرُ مِن ذَٰلِكَ وَلَآ أَكْبَرُ إِلَّا فِى كِتَٰبٍ مُّبِينٍ﴾ [سبأ/٣] فهو تعالى يعلم جميع الأمور صغيرها وكبيرها قبل وقوعها وبعد وقوعها، إلا أن قبل الوقوع لم يقع حتى يُرى واقعا، فالمجاهدون قبل جهادهم غير مجاهدين ويعلم الله أنهم غير مجاهدين ولو علمهم الله المجاهدين يكون علمه جهلا ـ تعالى عن ذلك ـ وبعد جهادهم يبدو الأمر ويُرون مجاهدين ويُعلم أنهم مجاهدون، كما كان تعالى عالما قبله بأنهم سيجاهدون ويصيرون مجاهدين .

وأما ما أظهره الشارح المحقق من أنهم ﷺ لم يقولوا بالبداء وما كان ذلك إلا في رواية كذا فهذا ليس من عدم معرفته بالروايات ـ كما أظهره بعض المحدثين ـ بل لأن شأنه في هذا التأليف لم يكن سوى بيان الأخطاء الواقعة في كلام الماتن، وقد صرح بذلك في مقدمته أن في هذا الكتاب ـ المحصل ـ غث وثمين وأنه يريد في تأليفه هذا أن يعين غثه من ثمينه وصحيحه من سقيمه، وليس قصده تبيين تمام المطالب وتفصيل الكلام في كل موضوع وباب، ولذلك تراه اختصر في القول وأشار دائما إلى أن ما قاله ضعيف أو قوي، حتى في الموارد التي أصل المطلب صحيح ولكن الاستدلال التي ذكره الماتن ضعيف فيشير إلى مورد ضعفه ووهنه، ولا يميل إلى التفصيل كما أشار إليه في آخر الكتاب أيضا : «ولمّا التزمنا تلخيص كلامه في هذا الكتاب فقط فلنقطع الكلام» ومن هذا النموذج ما أورده الماتن في البداء بتفسيره التي يفسره به، فذكر المحقق الشارح أن ما نسبه إلى أئمة الشيعة باطل وليس منهم كلام يؤيده، إذ لم يكن البداء بالمعنى الذي يفسره الماتن منظور القائلين بالبداء منهم ولم يكن المقام محل تفصيل الكلام وبيان الفرق بين ما أشار إليه الماتن وتوضيح الصحيح لمعنى البداء وما ورد فيه من الروايات ـ القريبة من التواتر المعنوي أو المستفيضة ـ فلذلك قال أنهم لم يقولوا بهذا البداء الذي يشار إليه ولم يرد فيه الروايات .

وهذه رواية، وعندهم أنّ الخبر الواحد لايوجب علماً ولاعملاً .

وأمّا التقيّة فإنهم لايجوّزونها إلا لمن يخاف على نفسه أو على أصحابه، فيظهر ما لايرجع بفساد في أمر عظيم دينيّ . أمّا إذا كان بغير هذا الشرط فلايجوّزونها .

و المصنّف اقتصر في باب الإمامة على إيراد أقوال بعض الشيعة ، ولم يورد [تر١٨٨آ] أقوال الغُلاة ولاالباطنيّة ، ولم يورد أقوال الخوارج ، ولا أقوال أهل السنة والجماعة .

ولّما التزمنا تلخيص كلامه في هذا الكتاب فقط فلنقطع الكلام ، حامدين لله تعالى ، ومصلّين على نبيّه وآله ﷺ، ومستغفرين عمّا جرى على قلمنا ممّا لايرضى الله تعالى به .

[قال الشارح ورحمه الله : قد فرغت من تسويده، فى السابع عشر، من شهر صفر، لسنة تسع وستين وستّمائة][1] .

---

١) غيرموجود في طو وجاء في آخر النسخة : «وقع الفراغ من تحريره في الثاني عشر من جمادي الآخر ستة تسع وستين وستمئة» .

في آخر نسخة تر :

«وفرغ من تحريره مولانا المعظم، الصاحب الأعظم،سلطان فضلاء العالم، نصير الحق والملة والدين، حجة الإسلام والمسلمين، وارث الأنبياء والمرسلين، أعلى الله قدره ومتّع المسلمين بطول بقائه، في السابع عشر من صفر، سنة تسع وست وستمائة، وفرغ من تحريره أصغر عبيده الضعيف، الداعي لكافة المسلمين، الحسين بن الحسن الدرندي ببلده (شطب على ببلده) يوم العشرين من جمادي الأُولى من (كتب فوقه : في) التاريخ المقدّم ذكره غفر الله ذنوبه وستره عيوبه» .

وعلى يسار المكتوب خاتم مكتوب عليه :

«انما لكـــل
امرئ ما نوى»

وكتب تحته :

بحث الإمام الكبير الزاهد العالم الشيخ نور الملة والدين
شمس (؟) الإسلام والمسلمين، قدوة العلماء والأفاضل، مفخر الحكماء والأكابر،
قدوة المشايخ وأهل الطريقة، أبو بكر بن أبي علي السراري ـ أدام الله
فضله وفضائله ـ علي هذا الكتاب عند قراءته عليّ، بحثا تامّا
مستقصى، ودقّق في مواضع الأسئلة والأجوبة تدقيقا
بالغا مستوفى، إلى أن أتى إلى آخره . وفّقه الله لما يرضيه
ورزقه ما يتمناه في الدارين بحق حقه . وقد كتب هذه الأسطر
أحوج خلق الله، محمد بن محمد فتحي الطوسي لسبب الثانية في أواسط
جمادي الآخرة سة تسع ست (كذا يقرء والأظهر أنه ستين و) ستمائة هجرية
والحمد لله شكرا

وتحت هذه المكتوبة خاتم بشكل بيضي مكتوب عليه :

هذا مما وقف
الوزير ابوالعباس احمد
بن الوزير ابي عبد الله محمد
عرف بكوبريلي اقال الله
عثارهما

الفهارس:

رقم الآية | الآيـــة | رقم الصفحة

فهرس الآيات الكريمة

رقم الآية	الآيــــة	رقم الصفحة

رقم الآية	الآيـــــة	رقم الصفحة

﴿ سورة البينة﴾

﴿ سورة الضحى﴾

﴿ سورة الزلزلة﴾

﴿ سورة العاديات﴾

﴿ سورة الإخلاص﴾

* * *
* *
*

فهرس الأحاديث

ذكرنا ما ورد في الكتاب من التوراة والإنجيل ضمن هذا الفهرس

* * *
* *
*

فهرس الأشعار

* * *

فهرس الكتب

المذكورة في المتن والتعليقات

فهرس الفرق والجماعات

فهرس الأعلام

فهرس الأمكنة

فهرس الاصطلاحات والمطالب

الأبتثيّة

﴿ أ ﴾

﴿ث﴾

﴿ك﴾

﴿ل﴾

﴿م﴾

﴿ن﴾

﴿ هـ ﴾

﴿ي﴾

فهرس العناوين

تقديم

متن الكتاب :

❊ ❊ ❊
❊ ❊
❊

فهرس المصادر

ت = التحقيق

آغاز وانجام
نصير الدين محمد بن محمد الطوسي
ت : حسن حسن زاده الآملي
جامعة المدرسين ـ قم

الأسفار الأربعة
صدر الدين محمد الشيرازي
شركة دائرة المعارف الإسلامية قم ١٣٧٨ق

أبكار الأفكار
علي بن محمد سيف الدين الآمدي
ت : أحمد فريد المزيدي
دارالكتب العلمية، بيروت ١٤٢٤ ق

إحياء علوم الدين
أبو حامد محمد الغزالي
دارالهادي ـ بيروت، ١٤١٢ ق

أخبار الحكماء
أبو الحسن علي القفطي
دار الآثار، بيروت

اختيار معرفة الرجال
محمد بن الحسن الطوسي
ت : حسن المصطفوي
كلية الإلهيات مشهد ١٣٤٨ ش

الخرائج والجرائح
قطب الدين الراوندي
ت : مؤسسة الإمام المهدي عليه السلام قم١٤٠٩ق

الخصال
محمد بن بابويه الصدوق
ت : علي أكبر الغفاري
مكتبة الصدوق طهران ١٤٠٣ ق

اسد الغابة
عز الدين بن الأثير
دار الفكر بيروت ١٤٠٩ ق

أصول الدين
عبد القاهر بن طاهر البغدادي
نشر مدرسة الإلهيات استانبول ـ ١٣٤٦ ق

اعتقادات فرق المسلمين والمشركين
فخر الدين الرازي
ت : طه عبدالرؤوف سعد. مصطفى الهواري
مكتبة الكليات الأزهرية ـ القاهرة ١٣٩٨ ق

الأمالي للشيخ الصدوق
محمد بن بابويه الصدوق
ت : مؤسسة البعثة قم ١٤١٧ ق

تاريخ بغداد
أحمد بن علي الخطيب البغدادي
مصورة دارالكتب العلمية، بيروت

تاريخ الطبري
محمد بن جرير الطبري
ت : محمد أبو الفضل إبراهيم
دار المعارف القاهرة الطبعة الثانية

تجريد الاعتقاد
الخواجة نصير الدين الطوسي
ت : محمد جواد الحسيني الجلالي
مكتب الإعلام الإسلامي ـ قم ١٤٠٧ ق
تحرير القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمسية
قطب الدين محمد بن محمد الرازي
ت : محسن بيدارفر
منشورات بيدار ـ قم ـ ١٤٢٦ ق
تفسير الفخر الرازي = مفاتيح الغيب
التنبيه والاشراف
المسعودي
التوحيد
محمد بن محمد أبو منصور الماتريدي
ت : فتح الله خليف
دار المشرق بيروت ـ ١٩٨٦ م
الجوهر النضيد
العلامة الحلي
ت : محسن بيدارفر
منشورات بيدار ـ قم ١٣٩١ ق
حدوث العالم
أفضل الدين عمر بن علي بن غيلان
ت : مهدي محقق
أنجمن مفاخر فرهنگى، طهران ١٣٨٣ ش
الحيوان
عمرو بن بحر الجاحظ
ت : عبد السلام محمد هارون
المجمع العلمي العربي بيروت ١٣٨٨ ق
دائرة المعارف بزرگ اسلامي ـ ج٣ ـ ج١٧
هيأة المؤلفين
ج٣ : طهران ١٣٦٩ ش. ج١٧ ١٣٨٨ ش
دلائل النبوة
أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي
ت : عبد المعطي قلعجي
دارالكتب العلمية ـ بيروت ١٤٠٥ ق
رسائل الجاحظ
عمرو بن بحر الجاحظ
ت : عبد السلام محمد هارون
دارالجيل ـ بيروت١٤١١ ق .
رسائل الغزالي
أبو حامد الغزالي
دارالفكر ـ بيروت ١٤٢١ ق
سنن الترمذي
محمد بن عيسى الترمذي
ت : أحمد محمد الشاكر ١٣٥٧ ق
سنن الدارقطني
علي بن عمر الدارقطني
ت : السيد عبد الله هاشم يماني المدني
دار المحاسن القاهرة
سير اعلام النبلاء
شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي
أكرم البوشي، شعيب الأرنؤوط
مؤسسة الرسالة، بيروت ١٤١٣ ق
الشافي
الشريف السيد المرتضى
شرح الإشارات والتنبيهات (الإنارات)
الفخر الرازي
ت : علي رضا نجف زاده.
انجمن مفاخر فرهنگى، طهران ـ١٣٨٣ ش

شرح الإشارات والتنبيهات
الخواجة نصيرالدين الطوسي
ت : مؤسسة النصر طهران ١٣٧٣ ق
السيرة النبوية لابن هشام
ت : مصطفى السقا إبراهيم الأبياري عبد الحفيظ الشلبي
مكتبة مصطفى البابي، القاهرة ١٣٧٥ ق
شرح الأصول الخمسة
القاضي عبد الجبار
عبد الكريم عثمان
مكتبة وهبة ١٤٠٨ ق
شرح عيون الحكمة
محمد بن عمر الفخر الرازي
ت : أحمد حجازي، أحمد السقا
مؤسسة الصادق ـ طهران ١٤١٥ ق
شرح منازل السائرين
عبد الرزاق الكاشاني
ت : محسن بيدارفر
منشورات بيدار ـ قم
شرح المنظومة في المنطق والحكمة
المولى هادي السبزواري
ت : محسن بيدارفر
منشورات بيدار ـ قم
شرح التجريد = كشف المراد
شرح مسألة العلم
الخواجة نصير الدين محمد الطوسي
ت : عبد الله النوراني ـ مشهد ١٣٨٥ ق
شرح نهج البلاغة
ابن أبي الحديد
ت : محمد أبوالفضل إبراهيم
الطبعة الثانية ـ دار إحياء الكتب العربية
القاهرة، ١٣٨٧ ق
الشفا ـ القياس
ابن سينا
ت : إبراهيم مدكور
مكتبة المرعشي، قم ١٤٠٤ق
صحيح البخاري
محمد بن إسماعيل البخاري
مصورة عن طبعة السلطان عبد الحميد
صحيح مسلم
مسلم بن الحجاج
محمد فؤاد عبد الباقي
دار إحياء التراث الإسلامي
الطبقات الكبرى
ابن سعد
بيروت ١٤٠٥ ق
طبقات الصوفية
تقريرات الخواجة عبد الله الأنصاري الهروي
ت : محمد سرور مولائي
منشورات توس ـ طهران ١٣٦٢ ش
طبقات المعتزلة
أحمد بن يحيى بن المرتضى
ت : SUSANNA DIWALD WILZAR
دار المنتظر ـ بيروت ١٤٠٩ ق
عيون أخبار الرضا عليه السلام
الشيخ الصدوق قده
ت : مؤسسة آل البيت
مؤسسة آل البيت، قم ١٤٣١ ق
الغدير في الكتاب والسنة والأدب
العلامة الأميني قده

ت : مركز الغدير للدراسات الإسلامية
مركز الغدير- قم ١٤١٦ ق
الفائق في أصول الدين
ركن الدين بن الملاحمي الخوارزمي
ت : ويلفرد مادلونگ ، مارتين مكدرمت
الفرق بين الفرق
عبد القاهر بن طاهر البغدادى
ت : الشيخ إبراهيم رمضان
دار الفتوى - بيروت ١٤١٥ ق
فرهنگ جامع فرق اسلامى
سيد مهدى روحانى - سيد حسن خمينى
منشورات اطلاعات -طهران ١٣٩٣ش
فرهنگ فرق اسلامى
محمد جواد مشكور
الآستانة الرضوية - مشهد ١٣٦٨ ق
الفهرست للنديم
محمد بن إسحاق النديم
ت : رضا تجدد طهران ١٣٥٠ ش
الفائق فى غريب الحديث
جار الله الزمخشري
ت : علي محمد البجاوي . محمد أبوالفضل إبراهيم
عيسى البابي الحلبي وشركاه - القاهرة .
قاموس كتاب مقدس (بالفارسية)
جيمز هاكس
مكتبة الطهوري - طهران ١٣٤٩ ش .
القانون
ابن سينا
مصورة طبعة بولاق، دار صادر- بيروت
الكافي
محمد بن يعقوب الكليني
ت : مركز بحوث دار الحديث
دار الحديث للطباعة والنشر قم
الكامل في التاريخ
ابن أثير الجزري
دارالكتب العلمية، بيروت ١٤٢٤ ق
الكتاب المقدس
الترجمة الفارسية
B. F. B. S بيبل سوسائيتي - لندن ١٩٥٩ م
كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد
العلامة الحلي
حسن حسن زاده الآملي
مؤسسة النشر الإسلامي - قم
كمال الدين
محمد بن علي الصدوق
ت : علي أكبر الغفاري
مكتبة الصدوق - طهران ١٣٩٠ ق
المبدء والمعاد
صدر الدين محمد الشيرازي
ت : جلال الدين الآشتياني
انجمن حكمت وفلسفه طهران ١٣٥٤ ش
مجموعة مصنفات شيخ الإشراق
شهاب الدين يحيى سهروردي
ت - هنري كربين
انجمن حكمت وفلسفه - طهران ١٣٩٦ ق
مروج الذهب
المسعودي
ت : شارل بلا
الجامعة اللبنانية - بيروت ١٠٦٦ م
المستدرك على الصحيحين
الحاكم النيسابوري

دائرة المعارف النظامية حيدر آباد ـ بيروت
مستدركات أعيان الشيعة
دار التعارف ـ بيروت ١٣٠٨ ق
المسند
أحمد بن حنبل
دار صادر بيروت ١٣٨٩ ق
المطالب العالية
فخر الدين الرازي
ت : أحمد حجازي السقا
دار الكتاب العربي ـ بيروت ١٤٠٧ ق
المعجم الأوسط
الطبراني
ت : محمود الطحان
مكتبة المعارف ـ الرياض ١٤١٥ ق
معجم البلدان
ياقوت الحموي
ت : فرديناند وستنفلد
مصورة عن طبعة لايبزيك ١٨٦٦ م .
معجم المؤلفين
عمر رضا كحالة
مؤسسة الرسالة، بيروت ١٤١٤ق
المعمرون
السجستاني
ت : عبد المنعم عامر
دار إحياء الكتب العربية ـ القاهرة ١٩٦١ م

مفاتيح الغيب، تفسير الفخر الرازي
محمد بن عمر فخر الدين الرازي
مصورة من الطبعة المصرية ـ قم١٤١٣ق.
مقالات الإسلاميين
أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري
ت : محمد محيي الدين عبد الحميد
مكتبة النهضة المصرية ـ القاهرة ١٣٨٩ ق
مقدمه تاريخ علم
جرج سارتن
ترجمه بالفارسية : غلامحسين صدري أفشار
انتشارات علمي وفرهنگی طهران ١٣٨٣ ش
الملل والنحل
الشهرستاني
ت : محمد بن فتح الله بدران
مكتبة الانجلو المصرية ـ القاهرة ـ١٣٧٥ ق
مناهج اليقين
العلامة الحلي الحسن بن يوسف بن المطهر
ت : محمد رضا الأنصاري قم ١٤١٦ ق
المنخول
محمد الغزالي
برنامج أهل البيت
النجاة في القيامة في تحقيق أمر الإمامة
ابن ميثم البحراني
مجمع الفكر الإسلامي ـ قم ١٤١٧
النجاة من الغرق في بحر الضلالات
ابن سينا
ت : محمد تقي دانش پژوه
جامعة طهران ـ طهران ١٣٦٤ ش
النهاية في غريب الحديث
ابن الأثير
ت : طاهر أحمد الزاوي .
محمود محمد الطناجي
عيسى البابي الحلبي . القاهرة ١٣٨٣ ق

هدية العارفين
إسماعيل باشا البغدادي
ملحقة بكتاب كشف الظنون
وفيات الأعيان
احمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان
ت : احسان عباس
منشورات الشريف الرضي ـ قم ١٣٦٤ ش

تم الكتاب
والحمد لله رب العالمين
والصلاة على رسوله
وآله الطاهرين

* *
*